سیر بی سلوک

مباحثی در دین، فلسفه، زبان، نقد و هنر

بهاءالدین خرمشاهی

سیر بی سلوک

مباحثی در زمینهٔ دین، فلسفه، زبان، نقد و نشر

نوشتهٔ بهاءالدین خرمشاهی

انتشارات معین
تهران، ۱۳۷۰

خرمشاهی، بهاءالدین
سیر بی‌سلوک
چاپ اول: ۱۳۷۰ هـ. ش. — تهران
چاپ: چاپخانهٔ نقش جهان
تیراژ: ۲۰۰۰ نسخه

تهران، صندوق پستی ۷۷۵-۱۳۱۴۵

فهرست

بسم الله الرحمن الرحیم

زندگینامهٔ خود نوشت

فکر می‌کنم از نظر بعضی خوانندگان این عنوان اندکی پر طمطراق به نظر آید. و بعضی دیگر که باریک بین‌تر هستند، اصولاً زندگینامه نوشتن را حاکی از پر اهمیت دادن به خود تلقی کنند. در مورد عیب و ایراد اول باید بگویم که تعبیر «زندگینامهٔ خود نوشت» را بنده در برابر کلمهٔ اروپایی اتوبیوگرافی ساخته‌ام. بر وزن «وصیت نامهٔ خود نوشت» و بی شبهه آن را بر ترجمه‌ها یا برابر نهاده‌های دیگری چون «خود زندگینامه» که ساختمان بی در و پیکر و مخالف قیاس دستوری دارد ترجیح می‌نهم. دربارهٔ عیب و ایراد دوم باید بگویم درست است که بنده با بزرگانی چون قدیس آگوستینوس، و امام محمّد غزالی که زندگینامهٔ خود نوشت دارند، طرف مقایسه نیستم، ولی وقتی که آن بزرگان نتوانسته‌اند در برابر این وسوسه مقاومت کنند، از پشهٔ لاغری چه خیزد. بینی و بین الله که انگیزهٔ من در این کار، خود شیفتگی نیست، بلکه شیفتگی به زندگینامه و کتابنامه و زندگینامه - کتابنامه Bio-biblioraphy (یعنی ترجمهٔ حال توام با شرح آثار) است به طور کلی.

جور دیگری فکر کنیم. این کار چه تالی فاسدی دارد. اینکه حضرات عرفا در

کمال رعونت متواضعانه فرموده‌اند: «چنان باش که از تو نویسند» خودخواهی بیشتر در بر دارد تا اینکه هر اهل قلمی- بدون این وسواس یا وسوسه که آیا از «بزرگان» به شمار می‌رود یا خیر- قلم را بر دارد و ۲۰-۳۰ صفحه دربارهٔ خود بنویسد.

ضمناً در میان دعوا این نرخ را هم حاصل کنیم که لازمهٔ زندگینامه نوشتن، این نیست که زندگی صاحب زندگینامه-قطع نظر از خود او- مهم باشد. به قول اونامونو- که او نیز از قول دیگری نقل می کند- تعارف به کنار گویی انسان «در ترازوی کائنات هیچ است، و در ترازوی خویش همه چیز» اما رئالیسم و «سرسوزن عقل» حکم می کند که بنده خود را صرفاً اهل قلمی در میان اهل قلم بدانم. نه هیچ و نه همه.

*

نخستین شباهت ناگزیر و ناخواستهٔ راقم این سطور با اغلب بزرگان در این است که در تاریخ تولدش اختلاف اقوال هست. البته نه در سال، نه در ماه، بلکه فقط در روز آن. آنچه مسلم است بنده به قرار مسموع در فروردین ماه ۱۳۲۴ -البته شمسی-در باب الجنهٔ قزوین به دنیا آمده ام. در شناسنامه‌ام روز تولدم را ۱٤ فروردین یاد کرده اند. اما گویا عدل در ۱۳ فروردین زاده شده ام. خانم والده ام که بحمد الله زنده هستند و در همان شهر باستانی سکنا دارند، در جواب پرس و جوی بنده بالمره منکر این تهمت می‌شوند و نمی توانند به دلیل عقل و انصاف بپذیرند که فرزند فداکارشان در روز نحس ۱۳ فروردین به دنیا آمده باشد، لذا معتقدند که لا محاله یا باید دوازدهم یا چهاردهم فروردین زاده شده باشم. بارها تحقیق محلی انجام داده و به لطایف الحیل والده را سؤال پیچ کرده و به تناقض گویی کشانده ام. اما حاصلی نداشته است. اما در ایام دید و بازدید نوروز امسال (۱۳۶۹)، این موضوع حیاتی را با برادر و خواهران بزرگترم در میان نهادم و جملگی شهادت دادند که بی شبهه در شب دوازدهم فروردین به جهان هبوط کرده‌ام. پدرم به واقع اهل دین و دانش بود. نامش ابوالقاسم بود اما در سالهای آخر عمر هشتاد ساله اش خوشتر داشت که در پای لوایح یا نوشته های دیگرش خود را «حاج میرزا ابوالقاسم» بخواند. ابتدا در سلک روحانیت بود و طلبگی کاملی در حد قریب به اجتهاد کرده بود و شاگرد بزرگانی چون حکیم هیدجی، آیت الله آخوند ملا علی معصومی همدانی- والد دانشمند جناب آقای مهندس حسین معصومی همدانی، رفیق شفیق نگارندهٔ این سطور- آیت الله حاج سید ابوالحسن رفیعی قزوینی و عده ای دیگر از

بزرگان بود. پس از فراغت از دروس خارج فقه و اصول، به علم معقول روی آورده بود. به حکمت متعالیهٔ صدرالمتألهین و شارحان و پیروان او گرایش داشت. با آنکه به تمهید القواعد ابن ترکه، مصباح الانس فناری و فصوص ابن عربی و شروح آن تعلق خاطر و در آنها مطالعه داشت، اما بیشتر به کلام و توحید تمایل داشت، تا عرفان و وحدت. بارها با وجد و سبکروحی ابیاتی از تائیهٔ ابن فارض ترنم می کرد، اما بیشتر اهل صحو بود تا سُکر.

استاد علامه آقای سید جلال الدین آشتیانی مدظله العالی از دوستان و همدرسان پدرم در محضر حضرت آیت الله رفیعی بودند و سالی یک دو ماه به شهر ما و گاه به منزل ما تشریف می آوردند. و بحثهای عرفانی ایشان با پدرم مدام جاری بود. نه شعلهٔ بحثهای پر شور آن دو، و نه آتش قلیانی که بندهٔ ده- دوازده ساله مدام تازه می کردم، یک لحظه سرد می شد. هنوز در لابه لای کتابهای چاپ سنگی پدرم، چه بسیار نامه ها به خط دلربای آیت الله رفیعی یا خط دلنشین استاد آشتیانی پیدا می کنم و از ادب و انشای آنها وقتم خوش می شود. تاریخ تحریر اغلب آنها به ۳۰ تا ۴۰ سال پیش می رسد.

بیشترین تاثیر را در شکل گیری ذهن من و نگرش اخلاقی و دینی ام پدرم داشته است. از اوان کودکی با پدرم انس داشتم و در اتاق او و در کنار کتابهای او و در فضای همیشه بهار بحثهای او زندگی می کردم. هنوز ده ساله نبودم که با اسامی بسیاری از بزرگان فرهنگ اسلامی و عناوین بسیاری از کتابها و اصطلاحات و مباحث فلسفی، عرفانی و کلامی آشنا شده بودم. از پانزده -شانزده سالگی فعالانه وارد بحث و اختلاط با پدرم شدم. همه نوع بحث از لغوی، نحوی، ادبی، قرآنی، حکمی، کلامی در میان می آمد.

پدرم قبل از آنکه در علوم قدیمه، یا در کسوت روحانیت به جایی برسد، در اوایل سلطنت پهلوی اول در سال ۱۳۰۵ شمسی، آغاز تشکیلات دادگستری جدید، و قبل از تاسیس دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران، امتحان فقه و اصول داده و پروانهٔ وکالت دادگستری گرفته بود، و این شغل شلوغ و فراغت فرسا و بی سرانجام و پر زحمت و پر دغدغه را تا آخر عمرش به مدت پنجاه سال ادامه داده بود. در ۳۰ - ۳۵ سال پیش هنوز از دستگاه و بلکه اختراع فتوکپی خبری نبود. لذا پدرم یک دو تن محرر پاره وقت داشت، و گاه در غیاب آنها بعضی لوایح و کارهای عدلیه‌اش را به من املاء می کرد و از همه مهیج تر اینکه تکثیر نسخهٔ بعضی کارها را که می بایست در ۳ - ۴ نسخه یا بیشتر

باشد، به من واگذار می کرد و دستمزد خوبی هم می داد. خوشبختانه در آن وقتها کاربن اختراع شده بود! عربیت پدرم خوب بود و در بیان عادی یا تحریر لوایح و چیزهایی دیگر از واژگان وسیع و اصطلاحات فراوان استفاده می کرد. این مختصر ذوق زبانی یا حساسیتم را به زبان از او به ارث برده ام. صلابت ایمان پدرم فی الواقع در صخرهٔ صمّا، تا چه رسد به دل من، اثر می کرد. دعا خواندنش یا دعا کردنش، ظلمات روح را روشن می کرد، و بذر ایمان را در غبار خاطر می کاشت، و دغدغهٔ دینی را و صدق و خلوص اخلاقی را در تاریک - روشن ذهن راه می داد.

پدرم نتوانسته بود بین یک زندگی طلبگی عالمانه و زندگی پر دردسر و بی آرام وکالت دادگستری تلفیق و وقتش را به نحوی تقسیم کند که ساعات معینی از روز یا روزهای معینی از هفته به کار گل بپردازد و ساعات و روزهایی هم به کاردل یعنی کاروبار علمی و مطالعه و ترجمه و تالیف. مخصوصاً که دفتر کار جداگانه و مستقل از منزل هم نداشت. حاصل آنکه در همهٔ ساعات شب و روز و همهٔ ایام هفته، ارباب رجوع مراجعه می کردند. و چنانکه گفته اند: **صاحب الحاجة لایری الّا حاجته.**

این بنده در همان سنین نوجوانی از آنهمه وقت خوش و علاقه و اشتیاق پدرم به کار علمی که هدر می رفت و به ثمر نمی رسید، متاسف بودم و بر آن شدم که هنگام انتخاب شغل، دنبال مشاغل پر دردسر و دارای ارباب رجوع مثل وکالت و طبابت و نظایر آنها نگردم و نگشتم و تا کنون که همه اش در پی کتاب و کتابخوانی و کتابداری و لوحش الله کتاب نویسی، اعم از تالیف و ترجمه بوده ام و ان شاء الله بقیة السیف عمر را نیز در بهشت همیشه بهار کتاب خواهم گذراند.

حرفهٔ پدرم، شغل آزاد به حساب می آمد، و بازنشستگی نداشت، لذا این مرد سختکوش و کم درآمد و پر عائله ناچار شد که تا پایان عمر هشتاد ساله اش - که سی سال اخیر آن در بیماری و ضعف و ناتوانی گذشته بود - کار کند. و همواره هراسان با همان کیف آبستن از پوشه و پرونده و قانون و سنگین وزن و نفس گیر، از فلان شعبهٔ دادسرا به فلان شعبه برود، مدام عصرها و شبها - به جای چیز نویسی علمی که آرزوی همیشگی اش بود و فقط گاهی به آن می رسید - لایحه و دادخواست و اظهارنامه بنویسد.

در سالهای آخر، بیماری مجاری ادرار، بر بیماری گوارشی‌اش افزوده شده بود. ضعف و پیری کار زیاد و درآمد کم و عائله سنگین امانش را بریده بود به قول سعدی

«فکر فرزند و نان و جامه و قوت» از سیر در ملکوت بازش داشته بود.

گاه برای معالجه می آوردیمش به تهران. **وهل یصلح العطّار ما افسد الدّهر؟**

دو خاطره از روحیهٔ نستوه پدرم دارم که دریغ است اگر ننویسم. نخست این که با آنکه شبانه روز ۱۶ - ۱۷ ساعت می‌خواند و می‌نوشت و چشمش به شدت ضعیف بود، ولی در سراسر عمرش، حتی یک بار به چشم‌پزشک مراجعه نکرده بود. یک بار در حین عبور از کنار بساط خنزر پنزر فروشی، عینکی دیده بود و برداشته بود و به چشم گذاشته بود و دیده بود که دنیا را چقدر روشن‌تر و واضح‌تر می‌بیند! و تا آخر عمر همان عینک ذره‌بینی و باز یافتهٔ اتفاقی را به چشم داشت. و یک روز دیگر حین صحبت کردن دربارهٔ بینایی چشمانش، گفت این یکی چشمم که هیچ! سالهاست که نمی‌بیند. این یکی را می گویم که فلان طور است.

خاطرهٔ دوم اینکه در بیماری اواخر عمر، گاه می‌شد که از مجرای ادرارش مدتها خون می آمد و او در حالی که سطلی در کنار دست و کنار بسترش گذاشته بود و سطل تا نیمه خونابه داشت با حوصله هر چه تمامتر، بدون ترس از وخامت بیماری، یا حتی ترس از مرگ که دیگر سایه اش دیده می شد، با احساس وظیفه ای که تاثیر تکان دهنده در ماداشت، برای محاکمات آن روز یا فردا لایحه می‌نوشت یا تقاضای تجدید وقت می‌کرد. دلش می خواست که علیل و یک گوشه افتاده و سربار نشود. و نشد. یعنی دوران بستری شدن و از پا افتادگی‌اش کوتاه بود. دلش می‌خواست که مانند درختان ایستاده بمیرد و ایستاده مرد. در سحر گاه روز بیست و یکم اسفند ماه ۱۳۵۵ شمسی در تهران - در گذشت. با مرگ او دیدم که مرگ شایعه نیست، واقعه است. تا آن روز مرگ را شنیده بودم، آن روز دیدم. حتی می‌توان گفت مرگ را زیستم. جنازهٔ پدرم را به قزوین بردیم و در وقفیات نبیل، در جوار آستانهٔ شهزاده حسین(ع) به خاک سپردیم. چند روز که از این واقعه گذشت، بغض شعرم ترکید، مرثیه‌ای برایش گفتم که عمق احساس مرا به او و شناخت مرا از او نشان می‌دهد و «اگر چه عرض هنر پیش یار بی‌ادبی است» آن غزل را در اینجا می‌نگارم:

در رثای پدرم

بـاد سـحـر آورد طـنـیـن سـخـنـت را   تـا بـیـتِ حَـزَن رایـحـهٔ پـیـرهـنـت را

ای باغ بهارست ولی برگِ نوا نیست / بی زمزمهٔ مرغ غزلخوان چمنت را
دیریست عروسان چمن جامه کبودند / ای باغ چه افتاد گل و یاسمنت را
ای بید چه رفتست که از مویهٔ جوبار / آشفته کنی موی‌شکن در شکنت را
در باغ بهارست ولی در دل ما نیست / پوشیده از این بیش چه گویم سخنت را
ای سروِ کهن، سایه زما باز گرفتی / تا تازه کنی لالهٔ داغ کهنت را
دیگر دهن غنچهٔ نوخنده نخندید / ای سوسن آزاده چو بستی دهنت را
ای چشمهٔ آب حیوان گرچه نهانی / خضرِ دل من نیک شناسد وطنت را
ای گنج چه بودی تو که ویرانه‌ات آباد / بازار جهان تاب ندارد ثمنت را
از علم گرانبار بشد شاخهٔ جانت / بشکست همان جوشِ می ابریقِ تنت را
بس نور بیفزود به نور تو خداوند / خورشیدِ دگر ساخت سهیل یمنت را
چون آمدن و رفتن هر روزهٔ خورشید / باور نکنم رفتن و نا آمدنت را

(فروردین ۱۳۵۶)

*

از پدرم خانوادهٔ مفصلی باقی ماند. به عبارت دیگر خانوادهٔ ما پر جمعیت است. جز خودم که طبعاً با خودم برادر نیستم، سه برادر و شش خواهر دارم. خواهرانم همه سازگار و سر به راه و شوهردار و فرزند دوست هستند. برادر بزرگترم جناب جلال‌الدین مثل خود بنده از جوانان قدیم است. حقوق‌دان و بازنشستهٔ دادگستری. سی سال در کسوت قضا به حسن‌القضا اشتغال داشت و چند سالی است به شغل پدری یعنی همان وکالت مشغول و به واقع نعم‌الوکیل است و گویا پیشهٔ وکالت در خاندان ما موروثی است. زیرا پس از پدرم، برادرم و همزمان با ایشان فرزند ارشدش یعنی برادرزاده و رفیق شفیقم عبدالصمد خرمشاهی همین پیشه را پیش گرفته است. به شرط اینکه فرزندش بابک حریف همین حرفهٔ مردافکن باشد. دو برادر دیگر، از من به سال کهتر و به عقل مهتر و هر دو کارمند دولت هستند. یکی شهاب‌الدین نام دارد که به شوخی می گویم شطرنج را دوباره اختراع کرده است. در ایام فراغت همواره شطرنج می‌بازد، با آنکه غالباً می‌برد! برادر دیگرم قوام‌الدین از خوشنویسان خطهٔ خطاط‌پرور قزوین است:

نوشت روز و شب آن یار و بی‌بهانه نوشت / چو سرنوشت رقمها زد و خطا ننوشت

*

حال به دنبال قصهٔ بی فراز و فرود عهد نوجوانی خود باز می گردم.

کود کی و نوجوانی ما مصادف با عصر ادبیات مخصوصی که می توان آن را ادبیات «غرش طوفانی» نام داد بود. داستانهای تاریخی اعم از ترجمه شده یا تالیفی خیلی باب بود نظیر: سه تفنگدار، کنت مونت کریستو و نیز داستانهایی که به صورت جزوات هفتگی مستقل یا همراه با مجله ای هفتگی منتشر می شد نظیر آشیانهٔ عقاب، ده مرد رشید، به سوی روم، دلشاد خاتون، زیبای مخوف، و داستانهایی که مرحوم حسینقلی مستعان می نوشت و مستقل یا به صورت پاورقی در مجلات انتشار می یافت، برای ما خیلی جاذبه داشت نظیر آقا بالا خان، رابعه، و آثار دیگر. همینطور آثار محمد حجازی مخصوصاً زیبا. در آن شیفتگی عمیق و معصومانه ای که ما به کتاب و داستان داشتیم، اصلاً نثر بد یا ترجمهٔ بد وجود نداشت. یعنی از ورای منشور عشق و اشتیاق من همهٔ نوشته ها زیبا می آمد. به قول حافظ: بد به خاطر امیدوار ما نمی رسید. به کتابهای غیر داستانی که در کتابخانه پدرم بود نیز علاقه داشتم. مثل ریاض العارفین، ریحانة الادب، به آثار فقهی هم حتی علاقه داشتم و به یادم هست که چاپ سنگی جامع عباسی شیخ بهایی را تورق کنان می خواندم. یدبیضایی که پدرم در عربیت داشت و واژگان علامه قزوینی وار او چندان موثر و کار ساز بود که تا به خود آمدم دیدم که عربی دست و پا شکسته ای بلدم. مخصوصاً که از بیخ عرب نبودم. و هنوز با مقالات و مدعیات کسانی که ادعای سره نویسی داشتند و زبان عربی را دشمن می داشتند، بر نخورده بودم. بعدها که بر خوردم حس و حال و عوالم و احوالشان را نپسندیدم و نوعی فرهنگ ستیزی و تاریک اندیشی- ولو روشنفکرانه- در رهیافتشان دیدم. از اینها هیستریک تر و افراطی تر و فرهنگ ویران کن تر کسانی بودند که زمزمه تغییر خط را، به گمانم برای دومین بار در حدود دهه ۴۰ سر دادند و بزرگانی چون ابراهیم پورداود و دیگران با آنان جدال احسن کردند و آن حرکت شوم را متوقف کردند. مخصوصاً که ترکیهٔ جدید هم آئینه عبرتی در برابر چشمان اقوام شرق مخصوصاً ملل مسلمان بود. این را هم بگویم که من با اغلب مدرنیسم ها مخالفم. و عشق و علاقهٔ عاطفی و عقلانی به سنت دارم. اگر در مدرنیسم ابتکار فردی ممکن است پیدا شود، عقل و اندیشه در تجربهٔ جمعی اعم از قومی یا جهانی متبلور شده است.

در سال ۱۳۴۲ به تهران آمدم. آمدنی بی اعتبار و ترسان و لرزان. عظمت جغرافیایی تهران، برایم احترام انگیز بود، و بعدها هراس انگیز و اخیراً نفرت انگیز شده

است. ده سال پیش از آن در روزهای بحرانی ۲۵ تا ۲۸ مرداد ۳۲، برادر بزرگترم که مصدقی بود، مرا که کودکی ۸ ساله بودم، همراه خود به تهران و خیابانهای آشوب زده و پرهیجانش کشانده بود. در خرداد ۴۲ با آنکه ۱۸ ساله بودم ولی از آنجا که حس اجتماعی و دید سیاسی- ولو ابتدایی- نداشتم، نمی دانستم چه می گذرد. و در صحنه حاضر نبودم. فقط دوستان طلبه ای داشتم که با احساس هیبت و احترام فوق العاده از مرد بزرگی به نام «حاج آقا روح الله» صحبت می کردند. یا از جریانهای سیاسی مذهبی و نهضتهای پنهانی سخن می گفتند. ولی چون جوان رمانتیک رنگ پریده و بلا تکلیف و شاعر پیشه ای بیش نبودم، حرفهای مهمتر را با من در میان نمی گذاشتند، چه رسد که نواری یا اعلامیه ای به من ارائه کنند.

سال ۱۳۴۳ هم در دانشگاه شیراز، هم در دانشگاه تهران در رشته ادبیات فارسی قبول شدم. سال پیشتر از آن، پس از شکست در کنکور، به ضرب پنجهزار تومان شهریه هنگفت، توانسته بودم به رشته پزشکی دانشگاه جدید التأسیس ملی وارد شوم. ولی راستش بر خلاف بسیاری جوانهای امروزه که نان به اشتهای دیگران می خورند و عاشق رشته های علمی مخصوصاً پزشکی و انواع مهندسی هستند، به علم و تکنیک علاقه ای نداشتم، و همه هوش و حواسم متوجه علوم انسانی مخصوصاً ادبیات فارسی بود. لذا پس از گذراندن یک ترم که فقط از درس عربی استاد حسین کریمان سود بردم از دانشگاه ملی گریختم و به قزوین بازگشتم و شب و روز درس خواندم تا در کنکور بعدی قبول شدم. در میان نام قبولیها، و بعداً در سر کلاس به کامران فانی برخوردم. همشهری و همدل و همزبانی که تاکنون بیست و پنج سال است «رفیق خانه و گرمابه و گلستانم» هست و بعد از پدرم بیشترین حق و سهم را در شکل گیری ذهن و زبان بنده داشته است. فانی هم شور و شیدایی مرا داشت و دانشجوی سال سوم رشته پزشکی دانشگاه تهران بود، که او نیز توانسته بود گریبان ذوق و حال خود را از دست شهرت و شایعه نجات دهد، و از طب همانند کسانی چون محمد حسین شهریار و مهدی حمیدی شیرازی و اینجانب- بدون اینکه رمانتیک افراطی یاعاشق پیشه و شاعر پیشه باشد- بریده بود و به ادبیات فارسی پیوسته بود.

از سال ۴۳ تا ۴۷ در دانشکده ادبیات بودم. در سراسر این چهار سال با دکتر سید جعفر شهیدی درس داشتیم. اساسی ترین درسها را که تحقیق در متون نظم و نثر بود با ایشان و بخشهایی از شاهنامه، دیوان خاقانی، مثنوی مولوی، العجم فی معاییر اشعار العجم،

گلستان سعدی، منشآت قائم مقام و دیوان فروغی بسطامی و یک دو متن دیگر را با ایشان و برایشان خواندیم. دکتر شهیدی هم جوهر آخوندی داشت و ۱۶ -۱۷ سال در حوزه علمیه نجف درس خوانده بود و به احتمال بسیار به درجه اجتهاد نیز نائل شده بود واز شاگردان خاص آیت‌الله خویی بود، و هم تحصیلات عالیه امروزی دانشگاهی داشت درست نیست که از ایشان با فعل ماضی سخن بگویم. در حال حاضر (اسفند ماه ۱۳۶۸) ایشان استاد و باز نشسته ولی صاحب تدریس دانشگاه تهران، و همچنان رئیس سازمان لغت نامه دهخدا و صاحب مسؤلیتها و مشاغل فرهنگی عمده دیگری نیز هستند و در حق شاگرد دیرین خود چون گذشته عنایت دارند.

استاد دیگری که به گردن من حق نعمت و صحبت و علم و ارشاد دارد، استاد دکتر مهدی محقق است که در سالهای اخیر از دانشگاه تهران باز نشسته شده اند و استاد دانشگاه مک گیل کانادا و مدیر شعبه مطالعات اسلامی این دانشگاه در تهران هستند و اهل علم با سلسله انتشارات علمی و تحقیقی ایشان در این مرکز و نیز با آثار قلمی خود ایشان آشنا هستند. جدیدترین اثری که از استاد محقق در همین ماههای اخیر به دستم رسیده است بیست گفتار دوم است که شامل زندگینامه خودنوشت ایشان تحت عنوان «حدیث نعمت خدا» هم هست. در سال ۱۳۶۱ آقای دکتر محقق دایرة‌المعارف تشیع را تاسیس کردند و بنده و آقای کامران فانی دستیار ایشان بودیم. دکتر محقق پس از یک سال، به اشارت آیت الله خامنه ای که در آن هنگام رئیس جمهور بودند بنیاد دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی را تاسیس کردند، و ما از اشراف ایشان در کار دایرة‌المعارف تشیع محروم ماندیم، ولی به توصیه آن عزیز راه ایشان را ادامه دادیم، و تحت سرپرستی و اشراف آقای احمد صدر حاج سید جوادی که از اجله علما و نجبای قزوینی هستند، سه یار قزوینی کار دایرة‌المعارف تشیع را پیش بردیم که آهسته و پیوسته ادامه دارد. جلد اول این دایرة‌المعارف شامل مقالات آ- احیاء در تابستان ۱۳۶۷ منتشر شد، و جلد دوم آن شامل مقالات اخبار تا ایهام (پایان الف) در اسفند ماه ۱۳۶۸ منتشر گردید. و جمع و تدوین و طبع و نشر مجلدات دیگر - که احتمالاً کلاً بالغ بر ده مجلد خواهد شد - به عون و عنایت الهی ادامه دارد.

استاد دیگری که با شیدایی هر چه تمامتر به ادبیات فارسی عشق می ورزید، در دل ما عشق می انگیخت، دکتر امیر حسن یزدگردی بود که در سال ۴۳، همان سال اول

دانشکده، با ایشان درس مسائل ادبی و علوم بلاغی داشتیم. حق تعلیم و تشویق ایشان را هر گز از یاد نمی برم. این بزرگمرد در فروردین ماه ۱۳۶۵ به رحمت ایزدی پیوست. استاد دیگری که شور و شوقش در ما اثر می کرد دکتر سید حسن سادات ناصری بود که مطالعات فراوانی در آثار مولوی داشت. این استاد عزیز نیز در بهمن ماه ۱۳۶۸ در- گذشت. رحمت خداوند بر او باد.

در دوره ما استاد فروزانفر در رشته لیسانس تدریس نمی کرد. دکتر معین هم همینطور. همان سالها استاد سعید نفیسی در گذشت. و دکتر معین به اغمای چند ساله فرو رفت. و پس از چند سال در ۱۳۵۰ دار فانی را وداع گفت.

با دکتر ذبیح الله صفا و دکتر پرویز ناتل خانلری هم درس داشتیم. بحمد الله این دو استاد بزرگ زنده هستند و در عین کهولت و فرتوتی، به تالیف و تحقیق ادامه می دهند.

یکی از استادان کهن و عظیم الشان دانشکده ادبیات هم شادروان عبدالحمید بدیع الزمانی کردستانی بود که درحفظ و ادبیت و عربیت نابغه آسا بود. و در جلسه دوم اسامی همه دانشجویان کلاس درندشت ۲۰۰ - ۲۵۰ نفری اش را حفظ بود و از حفظ حضور و غیاب می کرد. نزد ایشان شعر عصر جاهلی عرب از جمله معلقات سبع و لامیة العرب و از شعر دوران بعد لامیة العجم و قصیده سینیه بُحتری را خواندیم. قبل از شروع درس رسم براین بود که هر کس سوالی دارد مطرح کند. من و کامران فانی جرات می ورزیدیم و سوالاتی در زمینه ادبیات عربی یا فارسی، یا بحث لغوی و نحوی و نظایر آن می پرسیدیم و ایشاان با کمال احاطه و نیز طنز و خوشباشی پاسخ می گفت.

اما ذهن ما بی آرام تر از آن بود که به درس و مشق اکتفا کند لذا کار و باری جز کتاب خواندن و بحثهای ادبی و روشنفکرانه و رفتن به فلان «شب شعر» یا «کانون فیلم» یا فلان کافه نداشتیم. در چنین شرایطی بود که تجربه و دانش عمیق و عظیم کامران فانی به داد ما می‌رسید و دست ما را می گرفت. کامران فانی در همان زمان ۲۰، ۲۲سالگی و عهد دانشجویی از استادان رشته زبان و ادبیات انگلیسی- جز آقای دکتر رضا براهنی که به واقع دانش ادبی و زبانی پیشرفته‌ای داشت - در زبان و ادبیات انگلیسی و انگلیسی زبان ماهرتر بود. بارها برای من در هر زمینه ای که می خواستم نسخه یعنی کتابشناسی تخصصی و گاه توصیفی می نوشت که با استمداد از آن مطالعه ای را دنبال بگیرم.

سالهای دانشکده رو به پایان بود. در سال سوم از درس انگلیسی نمره ردی گرفتم. و این یکی از بهترین سیلی های تادیب و گوشمال های چشم باز کن بود. به خود گفتم یا کند ذهن و عقب افتاده فکری هستم یا کار نکرده و نکرده کار و پر مدعا. و گویا دومی درست تر بود. زیرا همان درس را در سال بعد گرفتم و با نمره خوب قبول شدم و با ارشاد گام به گام کامران فانی پیش خود انگلیسی آموختم و بعدها مترجم شدم و ۸ - ۱۰ کتابی هم ترجمه کردم که بعداً در همین زند گینامه کوتاه خود نوشت به آنها اشاره خواهم کرد.

*

از تابستان سال ٤۷ تا اول ٤۸ در زاد گاه خود قزوین پیش پدر و مادرم گذراندم. طبق برنامه پیشنهادی جناب فانی به انگلیسی آموزی پرداختم. پدرم از اینکه پس از لیسانسیه شدن همچنان بیکارم و در جامعه جایی ندارم اندوهگین بود. هر روز که از کارش بر می گشت با زبان یا بی زبان ملامتم می کرد و از اینکه او مجبور بود در سن بیش از هفتاد سالگی از بام تا شام کار کند، و من - ظاهراً بی‌دردانه و مثل بچه های عزیز بی جهت و دُردانه -روی تشکچه و پشت به مخده در محاصره ده پانزده کتاب بنشینم و با کمال بیخیالی روز را شب کنم و زبان فرنگیان از خدا بی خبر را یاد بگیرم- تازه اگر یاد بگیرم- رنج می برد. تا اینکه به رفق و مدارا و منطق ملایم و موثر قانعش کردم که لیسانسیه ادبیات فارسی بودن در این کشور چندان معنایی ندارد، و در عرصه تنازع بقا بیش از اینها باید بکوشم و هنوز اول عشقست اضطراب مکن.

گاه با پدرم در مسألهٔ خلافت و امامت بحث می کردم. و چون به اندازه او تعصب نداشتم پدرم این بی تعصبی و بی حمیتی را حمل بر بی غیرتی و نهایتاً بی اعتقادی یا سست اعتقادی می کرد. در بحثهایمان گاه از علما و آثار اهل سنت به نیکی یا به اعجاب یاد می‌کردم و این رفتار بی تعصب من برایشان گران می آمد. همواره مرا به کمبود سابقه مطالعه و غور نکردن کافی در امهات متون بزرگان شیعه متهم می کرد. طبعاً آراء و اندیشه های اعتزالی را گرامی می شمرد و از اشاعره دل خوشی نداشت. وقتی صحبت از امام محمد غزالی می شد و من با انصاف و اعجاب از او و آراء و آثارش سخن می گفتم، پدرم که می دید جلالت قدر غزالی غیر قابل انکار است، از در حماسه سرایی می گفت او که آخر عمری مستبصر شد. منظورش از «مستبصر» این بود که به حقانیت مذهب

شیعه پی برد و گرایش شیعی پیدا کرد یا باطناً به سلک تشیع درآمد. می‌گفت سر العالمین را بردار و مطالعه کن. می‌گفتم آقا حالا دیگر مسلم شده است که سرالعالمین از آثار غزالی نیست. ولی ایشان زیر بار نمی‌رفت. از ابن تیمیه هم که آثار شیعه ستیزانه‌ای دارد و رد بر علامه حلی نوشته است، دلخون بود، و آراء سلفی او را که الهامبخش وهابیان شده است، از جمله انکاری را که در باب شفاعت یا زیارت مشاهد مشرفه دارد، تخطئه می‌کرد و بر آن بود که ابن تیمیه تمایلات تجسیمی ـ جسم‌انگاری خداوند ـ دارد، و در یکی از جلسات خطابه‌اش فی‌المثل در جامع دمشق یا جای دیگر گفته است خداوند از عرش به آسمان دنیا نزول می‌کند، همینطور که من از پله‌های منبر پایین می‌آیم - و بعد از پله‌های منبر پایین آمده بود. حاصل آنکه در اغلب این گونه بحثها پدرم وقتی که از مجاب کردن من- که خود شیعه‌ای مثل او ولی اعتدالی بودم - عاجز می‌شد، با لحنی دردمند می‌گفت: خدا اساتید دانشگاه تهران را نبخشد که ترا سنی کردند! در چنین شرایطی و با چنین بحثهایی که گاه با هزل و خوشباشی هم توام بود، آخرین سال اقامتم را در قزوین و درک محضر خانواده گذراندم. یکی از مطایبات پدرم این بود که می‌گفت فلانی بیا شعر بی‌معنی ـ اما با وزن ـ بگوئیم. طبعاً هر کس که مصراعش یا یک دو کلمه و تعبیر از آن، معنی‌دار از آب در می‌آمد، بازنده بود:

می‌گفت: ای بلبل هویت میزان آرزو

می‌گفتم: اندر کمال قهر تو خوابیده مستطاب

می‌گفت: در همت مقطع تو، فیض انبساط

می‌گفتم: آواره از تبسم تو، عقل مستنیر

می‌گفت: دیدیم و انهماک تو یک ذره جا نداشت

می‌گفتم: ماندیم و اندراج تو چون مه تمام بود

بعد دوباره پدرم همان مصراع اول را مانند ترجیع بند تکرار می‌کرد:

-ای بلبل هویت میزان آرزو

می‌گفتم: در آرزوی میز هویت بسوختیم

می‌گفت: باز آمدی و رفت زدست آنچه رفته بود

[من اعتراض ملایمی می‌کردم که آقا گویا مصراع شما اندکی معنی دارد. قبول نیست. اما خیلی پافشاری نمی‌کردم و ادامه می‌دادم]

می گفتم: گنجشک اشک قاصد ایام ترنگشت
می گفت: از اشک و مشک، یکسره تا کشک می رویم
می گفتم: از غیرت جمال تو بی رشک می رویم
می گفت: گویا کمی کلام تو معنی‌نما شده است؟
می گفتم: آری وزان قیامت کبری به پا شده است!

*

حالا که دارم این سطور را می نویسم حوالی شب عید - یعنی «ایام» شب عید ۱۳۶۹ شمسی است. درست نوزده سال پیش در چنین شب یا روزی، با جان جانان - جناب فانی نشسته بودیم و از هر در سخن می گفتیم. بحثمان در اطراف داستان کریستین وکید نوشته آقای هوشنگ گلشیری بود که به تازگی منتشر شده بود و بر عکس شازده احتجاب ایشان چندان ندرخشیده بود. گفتم کامی یک چیزی، نقدی بر این کتاب بنویس. طفره می رفت. تا من جدی تر شدم و او را متهم کردم که فوبیای نوشتن (یعنی ترس بیمار گونه از نوشتن) دارد. فانی هم جدی شد. گفت: چرا خودت نمی نویسی؟ این سوال با آنکه رنگی از طفره و پرخاش در آن بود، اثر تشویقی غریبی در من داشت. معنایش این بود که این علامه قزوینی، برای من جربزه یا جرأت نوشتن قائل است. شیدا شدم. در یک روز از روزهای نیمه فارغ تعطیلات نوروز ۱۳۵۱، نقدی در هشت- ده صفحه بر این کتاب نوشتم. چند ماه بعد به پایمردی فانی و لطف آقای قاسم صنعوی- مترجم نامدار معاصر - که آن ایام سر دبیر مجله سخن بود، این نقد در آن نشریه معتبر به طبع رسید. و گویا تا حدود ناچیزی هم توجه بعضی از اهل نظر را جلب کرد. روشنفکران حلقه اصفهان، در اطراف آن، به رد یا قبول بحثها کرده بودند، و گویا جناب ابوالحسن نجفی گفته بودند: من این جوان -یعنی نویسنده آن نقد = اینجانب - را نمی- شناسم اما حرفهایش بیراه نیست. بدین ترتیب و با این تشویق غیر مستقیم، من به راه آمدم. البته دوست عزیزم جناب گلشیری شاید بر آن باشند که بنده بیراه بوده ام و هنوز هم بیراهه می روم!

بدین ترتیب به نقدنویسی گرایش یافتم و از آن زمان تا حال سی چهل فقره نقد کتاب نوشته ام. در آغاز، بیشتر نقدهای منفی و مخالف خوان می نوشتم. اوج این گونه نقدها را در سال ۱۳۵۳ یا ۱۳۵۴ نوشتم که شرحش را می گویم. دکتر غلامحسین ساعدی

در سال ۱۳۵۲ نشریه یا کتاب ادواری یا مجموعه مقالاتی به نام الفبا تاسیس کرد. من و کامران فانی از چند سال پیش از آن با ساعدی حشر و نشر داشتیم. یکی از صمیمی ترین راهنمایان و مشوقان من دکتر ساعدی بود. بین ما خوشبختانه رابطه مرید و مرادی نبود. من فطرتاً از چنین رابطه ای بیزارم. نه در عمرم مرید کسی، و نه مراد کسی بوده ام، در ساعدی هنر و صفا و جوش و خروش هنرمندانه و آنارشیسم روشنفکرانه می‌دیدیم و مجذوب می‌شدیم و ساعدی نیز شاید در ما سادگی شهرستانی ـ مانند صفا و سادگی شهرستانی خودش - می‌دید و دستمان را می گرفت و عیارانه به شبگردی می‌برد. دیر وقتهای شب یا سر زده به منزل داریوش شایگان می برد، یا هانیبال الخاص، یا بهرام دبیری، هنرمند نقاشی که هنوز پیش می تازد.

باری به اشارت ساعدی یک دو مطلب برای الفبا نوشتم یا ترجمه کردم، تا چهار -پنج شماره از الفبا منتشر شد. بعد ساواک ساعدی را دستگیر و زندانی و کما بیش شکنجه کرد. اگر شکنجه جدی جسمی نکرد شکنجه جدی تر روحی بسیار کرده بود. و مصاحبه و تسلیم نامه ای به اسم و امضای ساعدی در مطبوعات روز، به تهدید و ارعاب جعل و مونتاژ و منتشر کرد. البته سراپا جعل نبود، اما پیدا بود که بعضی مماشاتها و عبارات حاکی از تایید ضمنی رژیم شاه را، ساواکیان به جای او نوشته و به چاپ سپرده بودند.

ساعدی با روحیهٔ بسیار فرسوده‌ای از زندان آزاد شد. اگر یکی از خویشانش از آشنایان ساواک نبود، معلوم نبود که چه به روز او می آوردند. فکر می کرد آبرویش به کلی بر باد رفته است. اما ما از سر اخلاص و همدلی و همدردی خاطرش را تسلی می‌دادیم که این طور نیست. مردم او را دوست دارند و همه می دانند که آن مصاحبه فرمایشی و زورکی و ساختگی بوده است. در چنین احوالی بین احمد شاملو، شاعر نامدار معاصر، که‌از دوستان قدیمی ساعدی بود و او اندک کدورتی پیش آمده بود، لذا تا ساعدی شنید که من نقد مفصلی بر حافظ شاملو نوشته ام، جدی گرفت و جویا شد و بدین ترتیب آن نقد سی - چهل صفحه‌ای در شمارهٔ ششم الفبا به چاپ رسید و عالم و آدم دانستند که عیار حافظ شاملو از چه قرار است، و در این طلا تا چه میزان مس زده است.

شاملو به مدت حدوداً چهارده سال دربارهٔ این نقد سکوت پیشه کرد. و این سکوت از سر علم و حلم نبود. آن نقد که بعدها در کتاب ذهن و زبان حافظ هم تجدید

طبعش کردم، بیغرض و لحن آن مؤدبانه بود و از حماسه سراییها و متلک پرانیهای رایج خالی بود. اما به تصدیق دوستان شاملو و نیز احیاناً دشمنان من، ایرادهای آن غالباً وارد بود.

یک دو سال پیش، شاملو در مصاحبه‌ای سکوت عالم نمایانه و دو پهلویش را شکست و یک پهلو کرد و دامن عفت زبان معروف خود را، به دشنامی سر پوشیده، آلوده کرد. و مرا، بدون نام بردن، کسی معرفی کرد که بهترین نقد را بر شعر او نوشته‌ام- یعنی نقدی که بر ابراهیم در آتش در الفبا نوشته بودم- اما متاسفانه، از آنجا که نقد دوم، یعنی نقد مربوط به حافظ را هم نوشته‌ام پس آدمی فرصت طلب هستم. و برای کسانی که از سابقهٔ این کار و آن نقد خبر نداشتند، به اصطلاح «عکس مار» کشیده بود. غافل از آنکه بنده وقتی که آن نقد را نوشتم جوانی یک لاقبا و قلمزنی نو پا بودم، و دو سه سالی بیشتر سابقهٔ نوشتن نداشتم. و «جاودانه مرد شعر آن روز» در اوج شهرت و اعتبار پایدار یا ناپایدار خود بود. این نقد در سال ۱۳۵٤ منتشر شد. همان سالهایی که «جاودانه مرد» به برکت یک فقره تمارض شکوهمند، خرج سفر هنگفتی از اوقاف جیب دوستان و دوستارانش -به پایمردی شادروان ساعدی - به دست آورد. همان سالهایی که بانوی شاه موسوم به «شهبانو» نسبت به شعر ایشان در رسانه های گروهی ابراز علاقه کرده بود. حاصل آنکه او در قوی ترین موقعیت هنری یا حتی اجتماعی خود بود و من در ضعیف ترین. حال معلوم نیست که من کدامین فرصت را طلبیده بودم. البته یک نکته مسلم است و آن اینکه من فرصت را برای نشان دادن حافظ نشناسی او و امثال او از دست ننهاده بودم. تا دیگر هیچ پهلوان پنبه‌ای جرات نکند، سه چهار نسخهٔ مندرس چاپی بی اعتبار را کنار هم بگذارد، و با کمترین آگاهی از نقد متون، حافظی به «روایت» خود منتشر کند و تلویحاً و تصریحاً به جوانهای پاکدل و بی تجربه چنین فرا نماید که امثال علامه قزوینی، هنر نشناس‌اند، و روح و روش مرتجع و قرون رسطایی و نبش قبری دارند.

باری:

مدعی گو لغز و نکته به حافظ مفروش   کلک ما نیز زبانی و بیانی دارد

*

در سال ٥۱ دو اثر کوچک که نخستین آثار من بود، به چاپ رساندم. یکی کتیبه‌ای بر باد مجموعهٔ شعر نو که به لطف آقای فانی و پرویز اسدی زاده، و به سرمایه انتشارات پیام به طبع رسید. این پرویز، بزرگمرد کوچکی است کوچکی اش از نظر

جسم و جثه‌اش است، بزرگی اش از نظر فکر و همت عالی. شاید ششصد ـ هفتصد کتاب را چه در فرانکلین سابق، چه در انتشارات اشرفی، چه پیام و چه مخصوصاً در امیرکبیر با نظارت خود به چاپ سپرده بود. دریکی از شماره‌های کتاب امروز شرحی درباره او و خدمات بی سابقه‌اش به طبع و نشر آمده است. دریغ است که از بیماری چشم به شدت رنج می برد و فقط اندکی از بینایی یک چشمش باقی است. به خاطر مصائب و مشکلات همین چشم، گاهی در امریکا که امکانات چشم پزشکی خوبی دارد، زندگی می کند و گاهی در ایران و همانند کامران فانی عاقلتر از آن است که گرفتار زن و فرزند شده باشد. البته چند سال پیش که در امریکا، در بوستون، به سر می برد مختصری زن گرفت، که عواقب یا فوایدش هنوز ادامه دارد.

کتاب دیگر رساله کوچکی درباره هنری میلر و به همین نام بود. هنری میلر از بزرگترین نویسندگان معاصر امریکاست و وقیح نویسی یا حتی پورنوگرافی نویسی‌اش شهره آفاق است. صاحب مدارین (داستانی به نام مدار راس سرطان و داستان دیگری به نام مدار راس الجدی). این کتاب چندان مهم نبود ترجمهٔ بنده نیز خامدستانه بود. خجلتی که از ضعف ترجمهٔ این اثر به من دست داد، بلا تشبیه از من مترجم ساخت. انتقام ناکامی و ناموفقی این کتاب را، با ترجمهٔ کتابی به نام شیطان در بهشت گرفتم. که در سال ۵۲ از سوی همان انتشارات پیام منتشر گردید. و اخیراً با افزایش یک مطلب دیگر (تاملی بر مرگ میشیما) از ترجمهٔ خودم و دو مطلب دیگر از میلر - از جمله لبخند پای نردبان که ظریف ترین و انسانی ترین اثر هنری میلر است با ترجمهٔ خانم نازی عظیما بار دیگر این بار از سوی انتشارات تندر در سال ۱۳۶۷ منتشر گردید.

از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۲ در دانشگاه تهران، در رشته فوق لیسانس کتابداری تحصیل کردم. استادان شریفی چون خانم پوراندخت سلطانی و خانم دکتر نوش آفرین انصاری (همسر گرامی استاد دیگرم جناب آقای دکتر مهدی محقق) داشتم و خوشبختانه هنوز دارم. این دو بانوی دانشمند جزء برجسته ترین دانشگاهیان و فرهیختگان امروز ایران‌اند و کتابداری نوین در ایران به میزان بسیاری مدیون همت والای آنهاست.

تزم دربارهٔ تذهیب و استاد راهنمایم، آقای ایرج افشار کتابشناس و ایرانشناس نامدار معاصر بود. موضوع دلپذیری بود اما کار جدی می برد و پوست می کند، ومن

در آن ایام روحیهٔ شادی نداشتم، لذا بهانه جویی می کردم که تز را کی می خواند، و زحمت آدم هدر می رود. لذا در ظرف دو سه هفته چیزی ترجمه و تالیف کردم و یک نمرهٔ مرضی الطرفین هم از جناب افشار دریافت کردم که اگر می خواست سختگیری کند باید جیم می‌داد. بنده همواره این تز را نفی ولد کرده ام و گاه به شوخی می گویم که این «تز» نیست بلکه «آنتی تز» است!

وقتی که از دورهٔ ادبیات فارسی یاد می کردم، یکی از بهترین استادانم را فراموش کردم که نام ببرم. آن استاد که نامش به کارنامه (یا کارخانهٔ) عشاق ثبت باد، یکی از بزرگترین علمای عظیم الشان معاصر یعنی آیت الله ابوالحسن شعرانی، مصحح تفسیر ابوالفتح رازی و شارح تجرید الاعتقاد و مصحح و محشی اسرارالحکم حاج ملا هادی سبزواری و دهها اثر ارجمند دیگر است که به واقع جامع علوم معقول و منقول بود و در حسن تقریر و انشای دلنشین و روان و بی تکلف، صاحب ید بیضاست.

بنده در سالهای ۴۵ -۴۶ در دانشکده ادبیات، یک دوره طبیعیات اسلامی به صورت درس اختیاری- که درس اجباری رشته فلسفه بود - در محضر ایشان خواندم و پس از کلاس درس، استاد را تا سر ایستگاه اتوبوس مشایعت می کردم و از محضر پر فیضش استفاده می بردم و بسیاری مسائل و مشکلات کلامی و تفسیری با ایشان طرح می‌کردم و پاسخهای روشنگر می‌شنیدم.

حال که صحبت از درسها و علوم قدیمه شد، بجاست که از درس منظومه و شرح باب حادی عشر و مطول که در سالهای اوایل بعد از انقلاب، از محضر فیاض جناب آقای دکتر مهدی محقق، با همدرسان فاضلی چون جناب کامران فانی، مهندس حسین معصومی همدانی، دکتر سیروس شمیسا بهره‌مند شدیم، به نیکی یاد کنم. یاد باد آن روزگاران یاد باد.

تا به امروز آخرین درسی که به این شیوه خوانده‌ام بخشهایی از کفایه آخوند خراسانی، در محضر استاد علامه، جناب آقای حیدر علی برومند، مدظله العالی است. در این درس نیز با فضلایی چون آقای دکتر عبدالکریم سروش و کامران فانی و آقای دکتر غلامرضا اعوانی، رئیس دانشمند انجمن فلسفه و خواهر گرامیشان، همکار گرانقدرم سرکار خانم شهین اعوانی همدرس بودم.

*

کم کم می‌رسیم به دورهٔ ابتلای اعظم، یعنی شتری که درِ اغلب خانه‌ها می‌خوابد و جوانان بی‌گناه و دانشدوست را ناکار می‌کند. سنتی که به بدعتَ می‌ماند، یعنی اَمر غیر حکیمانه‌ای که ازدواج نام دارد. خانم والده‌ام نمی‌دانست که بالاخره من چه خیالی دارم. می‌خواهم ازدواج کنم یا نه. آیا با زن متجدد امروزی یعنی آنروزی ازدواج می‌کنم یا دور از جان «زن سنتی» یعنی خانه دار و بلکه خانواده دار! اینجانب از زن روشنفکر هراسان بودم. البته از مرد روشنفکر هم دلخوشی ندارم. بعضی کارها هست که اصولاً زنانه نیست. فی‌المثل شطرنج بازی، سیاستمداری و روشنفکری و کشتی گیری. همچنین تخصص در بیماریهای زنان. گویا در قابلگی هم مردان قابل ترند. البته قابلی ندارد. خوبی از خودتان است. قیاس به نفس می‌فرمائید. بگذریم. دیگر آنکه بنده به اختلاف زن و مرد اعتقاد راسخ دارم. یعنی هم اختلاف به معنای دعوا، و دعوای زناشویی و خانگی که گاه برای بعضی‌ها تا نفخ صور ادامه دارد، و هم اختلاف به معنای تفاوت.

امروزه هم همین عقاید را به نحو سفت و سختی حفظ کرده‌ام. وقتی که در یک مهمانی خانم روشنفکری، از ابعاد عظیم سلسله جنبانی انقلابی یا ضد انقلابی حضرت میخائیل گورباچف، خوب یا بد می‌گوید وبا یک «عرض کنم که....» آهنگ تجزیه و تحلیل سیاسی می‌کند، چنان برایم خنده‌دار است که می‌خواهم بی اختیار پشت کسی پنهان شوم، یا به بهانهٔ اینکه فندک یا تسبیحم افتاده‌است بروم به زیر میز، یا وانمود کنم که بنده زاده شیطانک کوچولو دست به آب دارد، و من باید او را به دست شویی ببرم.

حالا که این سطور را می‌نویسم ۱۶ قرن، ببخشید ۱۶ سال از ازدواجم می‌گذرد. همسر ایثارگری که گرفتار عسر و حرج شبیه العلمایی چون من شده است. خداوند از سر تقصیراتش، ببخشید یعنی تقصیراتم بگذرد.

حاصل این پیوند، اگر حاصلی داشته باشد، سه فرزند نیمه برومند است. اولاد ارشد هاتف نام دارد، ۱۴-۱۵ ساله، اهل خبط و ربط، یعنی خط و ربط! و نوخط و کاهل الصلاة. کتابخوان و شطرنج باز و کامپیوتر دوست و دانشمند خوان، و خواننده همین سطور پیش از چاپ. دومی عارف - که به شوخی بهش می گویم عارف قزوینی - ۱۰ - ۱۱ ساله که با هاتف رابطه عمیق برادرانه- از نوع هابیل و قابیل- دارند. حریف شطرنج هاتف است و جنون درس خواندن و «اضطراب نمره» دارد. من و مادرش به

او می گوییم بچه! تو درس خوان نیستی، بلکه ترس خوانی.

سومی حافظ نام دارد - که به شوخی بهش می گویم حافظ قزوینی- شش سال و نیمه که در مقاله های کژ تابی شمارهٔ ۱ و شمارهٔ ۲، مندرج در همین مجموعه، تحت نام پل کوچولو، نقش ایفا کرده است. و لابد وقتی که این نوشته چاپ می شود، به خواست خدا دانش آموز کلاس اول دبستان است.

*

می رسیم به کشف آفتابی که در سایه زندگی می کند، همزاد روحی‌ام هرمز عبداللهی که به واقع عمری‌است به شیوهٔ دو روح در دو بدن زندگی می کنیم. سال ٤٣ که چشمم به جمال جمیلش افتاد، گویا از بد حادثه، به رشتهٔ ادبیات فارسی تبعید شده بود. از ترکان پارسی گو بود. تنها میراثی که از زادگاهش رضائیه به او رسیده بود، چشمانی زیبا و نگاهی خرابات پرور بود. اندکی لهجه داشت که بیان غیر منتظره‌اش را شیرین‌تر و شنیدنی‌تر می کرد. هنوز هم از آن ته ماندهٔ لهجه، سرمایهٔ فصاحت ساخته است. اغلب لهجه داران آذربایجانی، فارسی را فصیح‌تر از دیگران حرف می‌زنند. و فی‌الواقع «بخشند گان عمر» اند. بر عکسِ کامران فانی که گفتم در شکل گیری ذهنم سهم عمده‌ای داشته است، هرمز چنین سهمی نداشته است. بسکه همذهن و همزبان است با من. رابطهٔ ما به قول حافظ «بر زبان بودمرا آنچه ترا در دل بود» است. یک روز در سر کلاس، جسارت را از حد گذراند و به دکتر امیر حسن یزدگردی پیله کرد و از سر بیدردی و ندانمکاری، از او که غیرتش نسبت به زبان و ادبیات فارسی، شهره آفاق بود، پرسید «ادبیات فارسی به چه درد می خورد؟» شقشقیه‌ای که شادروان یزدگردی به مدت نیم ساعت، در کمال فصاحت و استواری و دردمندی و تأسف، در پاسخ او بر زبان آورد، هرگز از خاطرم محو نمی گردد، و برای حفظ آبروی هرمز چیزی از آن نقل نمی کنم. ولی طوفان این حادثه هرمز را به سراندیب، یعنی دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران پرتاب کرد. همین شد که کم کم ردش را گم کردم. بعد هم که خدمت سربازی پیش آمد و همدیگر را به مدت هشت- ده سال گم کردیم. تا یک روز تصادفاً در خیابان شاهرضای سابق (و انقلاب فعلی) و یا در حدود کاخ سابق (و به قول هرمز فلسطین اشغالی امروز) رو در رو درآمدیم و در نگاه مشتاق یکدیگر غوطه خوردیم و غسل توبه کردیم. توبه از فراق و فاصله‌ای که در میان افتاده بود. معلوم شد

«همسایه‌ایم و خانهٔ هم را ندیده‌ایم». معلوم شد که هرمز «تخصص در زنان» و اندکی تبحر در زبان دارد. سرانجام در رشتهٔ زبان و ادبیات انگلیسی فارغ‌التحصیل شده بود. معلوم شد در ایام سربازی به اعماق کویر تبعیدش کرده بودند و او چه حماسه‌هایی از این اقدام تنبیهی یا انضباطی ارتش شاهنشاهی آن روز، می‌ساخت. و آن را به مبارزه حمل می‌کرد، و چه بسیار دربارهٔ آن داد سخن می داد. آنارشیسم در خون هر دوی ما خانه دارد. اما آنارشیسم هرمز جوشان‌تر بود و سرانجام از عمل به نظر یا از نظر به عمل پیوست و اخیراً ترجمه کتاب کلاسیک نوین‌وِود کاک را تحت عنوان آنارشیسم منتشر کرد. آنارشیسم من پنهانی تر و نظری تر و صلح جویانه تر است.

هرمز می کوشد که یکی از مترجمان نامدار امروز بشود. چیزی که مسلم است نامدار خواهد شد. و هم اکنون هم شده است. مترجم شدن هم که امر مهمی نیست. هرمز با آنکه اهل قلم است، «وجود کتبی» نیرومندی ندارد. وجود شفاهی‌اش خورشید عالمتاب است. ذهن و زبان غریبی دارد. غیر منتظره ترین و ناگهانی ترین و خلق الساعه‌ترین و غافل گیر کننده‌ترین ذهن و زبانی است که در عمر چهل و پنج ساله‌ام دیده‌ام. نگاهی پرده در، و زبانی مجنون آبادی دارد. در شرب مدام و سکر مدام سور-رئالیسم غوطه می‌خورد. پشهٔ کلمات را در هوا نعل می زند. برنامه‌های زندهٔ طنزش در محافل دو سه نفرهٔ دوستانه، محنت زمانه و زند گی را از خاطر محو می‌کند. با جنون آنی زبانی‌اش، مختصر عقل بی اعتبار مخاطبانش را مرخص می‌کند. تخیلش از کودکان تیز هوش و خوب خورده و خوب خوابیده فعال تر است. برای او هیچ چیزی ملال آورتر از واقعیت نیست. واقع بینی را مخصوص اذهان تنبل و عقب افتاده می داند. خود خواهی و پرمدعایی گاه و گدارش از بس که صفای کودکانه دارد، آزارنده نیست. و از بعضی فروتنی های دوستان دیگرمان مطبوع تر است.

وقتی که اولین بار ترجمه‌ای از هرمز دیدم تعجب کردم. آنهمه جنون خلاقانهٔ زبانی را، به سراب دقت یا محافظه کاری بی دلیل فروخته بود. اگر هرمز عبداللهی با این تخیل توانا و توانایی خیالی، به پیشنهاد مکرر من، فریفته شده بود و نویسنده می‌شد، حتی گارسیا مارکز هم این جلوهٔ جهانی را نداشت و مثل شمع شب مانده در برابر خورشید انجم سوز عبداللهی از خجالت آب می‌شد. امروزه هرمز، به مدد خردمندیهای همسرش، آنارشیسم و سوررئالیسم و نارسیسیم بی پایانش را مهار کرده

است، و از آسمان آرزوهای طلایی من، به خاک واقعیت فرو افتاده است. از آنهمه شیدایی هنرمندانه، به عقل روزمره و کارمندانه‌ای قناعت کرده است. اباطیل به کنار، زندگی آرام و دلخواه و مطبوعی دارد.

*

حدود سال ۱۳۵۲ که دفتر الفبا به مدیریت دکتر غلامحسین ساعدی در موسسه انتشارات امیرکبیر در خیابان سعدی دایر بود، و چندین کتابفروشی انگلیسی در تهران دایر بود با کامران فانی به کتابی به نام علم در تاریخ برخوردیم، در چهار مجلد. حسین اسدپور پیرانفر، حیدری ملایری، محسن ثلاثی، کامران فانی، مهندس حسین معصومی همدانی و بنده این کتاب را برای ترجمهٔ دستجمعی به موسسه پیشتاز امیرکبیر پیشنهاد کردیم. قرار داد مطلوبِ آن موسسه از نوع قطعی یا مقطوع یعنی یکبار برای همیشه و با دستمزد صفحه‌ای بود. ما درخواست صفحه‌ای چهل تومان - که الان دستمزد تایپ است - کرده بودیم، و موسسه چانه می‌زد و می خواست صفحه‌ای ۳۰ تا۳۵ تومان آن کتاب مفصل چهار جلدی را از ما برای همیشه و هر چاپ بخرد. سرانجام با وساطت و شفاعت ساعدی، آقای عبدالرحیم جعفری موافقت کرد و قرار داد بسته شد و به هر یک از ما حدود ۱۲ هزار تومان حق التالیف رسید که از افزایش عظیم و ناگهانی پول نفت ایران در همان سالها، برای ما شگرف‌تر بود.

بعد از آن به پیشنهاد کامران فانی و نظر به نایاب بودن کلیات سعدی، نسخه‌ای از تصحیح فروغی و طبع بروخیم (۱۳۲۰ شمسی) را از نو تصحیح کردم و با ۱۲ نوع افزایش و کار تصحیحی و اصلاحی و فهارس مفصل و واژه نامه در یک جلد تدوین کردم که چاپ اولش به هیاتی آراسته در سال ۵۶ منتشر شد. چاپ هفتم این اثر در سال ۱۳۶۷ به بازار آمد. جمعاًدر حدود شصت هزار نسخه از این اثر تاکنون به طبع رسیده است. حق الزحمه من طبعاً ناچیز بود ولی چون خدمتی مردم پسند بود، و چون باعث توفیق شد که هفت مرتبه کلیات را از آغاز تا انجام خواندم، خوشنود و خوشوقتم.

و اخیراً، همین روزها در حال عقد قرارداد تازه‌ای با آقای محمد رضا جعفری مدیر موسسه انتشاراتی نشر نو هستم برای تصحیح مجددی همراه با شرحی موجز بر کلیات سعدی که در تدارک گرد آوردن منابع و مشورت برای نحوه کار هستم و قرار است، نخستین بخش آن رادر مهر ماه ۱۳۶۹ به ناشر تحویل دهم.

پس از چاپ بخشی از کتاب سرشت سوگناک زندگی اثر فیلسوف و متکلم و نویسنده بزرگ معاصر اسپانیایی، در الفبای شماره اول کل آن اثر را با شور و شیدایی زاید الوصفی برای انتشارات امیرکبیر ترجمه کردم و در حدود سال ۱۳۵۵ به آن مؤسسه تحویل دادم. ولی انتشار تا سال ۱۳۶۰ به تاخیر افتاد. و چون یکی از کارمندان آن موسسه در یکی از مراجعه‌هایم به آنجا از این کتاب با نام تحریف شده «سرشک سوزناک زندگی» یاد کرد، هشیار شدم که باید آن نام را ولو اینکه دقیق و زیبا بود، تغییر بدهم. لذا با توجه به مفهوم و محتوای اثر، نام آن را درد جاودانگی گذاشتم «درد» در اینجا یعنی عطش و اشتیاق شدید. چنانکه سنایی گوید: مسلمانی زسلمان پرس و درد دین زبودردا یا حافظ گوید: نه درد دانشی نه درد دینی.

در میان نه - ده اثری که ترجمه کرده‌ام درد جاودانگی را از همه بیشتر دوست دارم. اگر حمل بر مبالغه نشود این ترجمه را از تالیفهایم هم بیشتر دوست دارم. بس که گرم و گیراست و اشتیاق لاهوتی عظیمی در آن مشتعل است. برای معرفی بیشتر همین نویسنده، سه چهار داستان از او تحت عنوان هابیل و چند داستان دیگر، ترجمه کردم که از سوی همان ناشر در سال ۱۳۵۶ انتشار یافت. این دو کتاب تاکنون تجدید طبع نیافته‌اند. و از این بابت رنج می برم. امیدوارم خداوند فرج و فتوحی در کار این دو کتاب پدید آورد.

در سالهای ۵۲ تا ۵۷ شش هفت اثر کوتاه مربوط به کودکان و نوجوانان ترجمه کردم که همه را موسسه انتشارات امیرکبیر منتشر کرد. در سال ۵۶ -۵۷ کتاب عرفان و فلسفه اثر استیس فیلسوف معاصر انگلیسی-امریکایی را ترجمه کردم که در سال ۵۸ به صورت نشر مشترک از سوی موسسه انتشارات سروش و مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها انتشار یافت. و همین انتشارات سروش چاپ سوم آن را در سال ۱۳۶۷ بیرون داد.

*

مختصری از فعالیت ژورنالیستی، یعنی از مقاله نویسی و همکاری با نشریات بنویسم. چنانکه اشاره کردم نخستین مقاله‌ام در مجله سخن در سال ۵۰ یا ۵۱ انتشار یافت. سپس ۳ - ٤ مطلب دیگر نیز برای همان نشریه ترجمه یا تالیف کردم و منتشر شد. چند نقد کتاب هم در سالهای ۵۲ و ۵۳ و ٥٤ برای مجله رودکی نوشتم که نقد بر اوسنه بابا سبحان اثر دوست هنرمندم محمود دولت آبادی یکی از آنها بود. در همان

سالها باقر مومنی یک نقد مفصل چهل پنجاه صفحه‌ای بر کارهای دولت آبادی نوشته بود. نقد من هم نقدی مثبت بود و طبق ارزیابی خود اوسنه را شاهکاری بی سُر و صدا نامیده بودم. همین کتاب بود که بعد ها فیلم خاک را بر مبنای آن ساختند. بعد هم که در سالهای بعد از انقلاب جای خالی سلوچ شاهکار دیگر دولت آبادی منتشر شد، در یک نشست خواندمش و نقدی بر آن نوشته‌ام که سالهاست نزد آقای «محمد علی» است و از سرنوشت آن اطلاعی ندارم. کلیدر را با آنکه به دقت و علاقه وافری خوانده بودم ولی جرات و بضاعت نقد نویسی بر آن را نداشتم. نقد و نظرم را شفاهی و حضوری و طی چندین جلسه با حضور آقای فانی و گاه آقای عبداللهی با آقای دولت آبادی در میان گذاشته‌ام.

چند سالی هم با نامهٔ انجمن کتابداران همکاری و همقلمی داشتم و علاوه بر مقاله های کتابداری، دهها نقد و معرفی کوتاه کتاب در آن نوشتم. بعد، در بعد از انقلاب، در سال ۱۳۵۸ آقای دکتر نصرالله پور جوادی رئیس مرکز نشر دانشگاهی، نشریه دوماه یکباری به نام نشر دانش تاسیس کرد و اخیراً در بهمن ماه ٦٨ به مناسبت دهمین سالگرد آن جشنی، بی تشریفات اما گرم و گیرا در باشگاه دانشگاه تهران ترتیب دادند. از شماره دوم این نشریه تا کنون با آن همکاری و همقلمی دارم و تصور می‌کنم در حدود بیست مقاله برای آن نوشته باشم که همه به طبع رسیده است و غالب آنها با اجازه مدیر مسؤول و سردبیر محترم آن نشریه در این مجموعه تجدید طبع می‌یابد.

با دکتر پور جوادی از حدود سالهای ۱۳۴۵ آشنا شده‌ام. در سال ۱۳۴۸ همدورهٔ خدمت وظیفه در ارتش بودیم. فعالیت قلمی دکتر پور جوادی پس از انقلاب، به حد قابل تحسینی گسترش یافته است، و در اغلب شماره‌های نشر دانش و معارف و تحقیقات اسلامی مقالات ارزنده و تحقیقی که غالباً در زمینه فرهنگ اسلامی علی الخصوص عرفان و ادبیات فارسی و کلام است می نویسد. از سوی دیگر مسؤولیت سترگی در اداره دو نهاد علمی دارد. یکی همان مرکز نشر دانشگاهی که تا کنون پانصد کتاب علمی دانشگاهی معتنابه به اعم از تالیف یا ترجمه منتشر کرده‌است و گروههای تحقیقی و ویراستاری پیشرفته دارد، دوم بنیاد دایرةالمعارف اسلامی که در آنجا از همکاری ارزشمند یکی از فاضل‌ترین دوستان کهنم آقای دکتر احمد طاهری

عراقی بهره‌مند است. دکتر طاهری علاوه بر معاونت دایرةالمعارف، سر دبیر مجله تحقیقات اسلامی هم هست. دوست دانای دیرینم آقای عبدالحسین آذرنگ، که نظم پرستی‌اش به کانت شباهت دارد، با ایشان همکار است.

همکاری مطبوعاتی دیگرم با کیهان فرهنگی است که همین ماه (فروردین ٦٩) وارد هشتمین سال فعالیت خود شده است. این نشریه را سه یار وفادار: سید مصطفی رخ صفت، حسن منتظر قائم، و همشهری گرامیم سید کمال حاج سید جوادی تأسیس کردند. از سوء القضاء منتظر قائم عزیز، در سانحهٔ رانندگی، جان باخت و به ملکوت اعلی پیوست. آقای سید جوادی در اواسط سال ٦٧ رایزن فرهنگی ایران در پاکستان شد. حالا آقای رخ صفت مانده است و حوضش. بنده از اواخر سال ٦٤ تا مهر ماه ٦٧ که حافظیه - شمارهٔ مخصوص حافظ، همزمان با بزرگداشت جهانی او - منتشر شد با این نشریه همکاری و همفکری نزدیک داشتم و در انتشار بیش از ۳۰ شماره، کوشش و سهم ناچیزی داشته، گوشه‌ای از کار را می گرفتم. تا به علت بیوقتی و مسؤولیتهای عدیده‌ای که داشتم، علی‌الخصوص هم ویراستاری دایرةالمعارف تشیع، از همکاری با کیهان فرهنگی عذر خواستم و دوستان عذر بدتر از گناهم را پذیرفتند. ولی همکاری‌ام به صورت مقاله دهی و همقلمی ادامه دارد. در این نشریهٔ وسیع الانتشار و پر خواننده هم در حدود ۱۰ - ۱۵ مقاله نوشته‌ام.

سپس در انجمن فلسفه وابسته به موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی که تحت ریاست آقای دکتر محمود بروجردی اداره می‌شود، زیر نظر ایشان و با همکاری خانم شهین اعوانی، مجموعه مقاله یا کتاب ادواری‌ای به نام فرهنگ تاسیس کردیم که تاکنون ۵ شماره از آن منتشر شده است.

سال ٦۱ یکی از پرکارترین سالهای قلمی من بود. چند کتاب را به عرصه رساندم و شوهر دادم یعنی منتشر کردم. از جمله پوزیتیویسم منطقی (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ٦۱.) ترجمه اندیشه سیاسی در اسلام معاصر تالیف شادروان حمید عنایت (تهران چاپ اول ٦۲، چاپ دوم ٦۵، و چاپ سوم آن در راه است) ترجمه علم و دین اثر ایان باربور (مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳٦۲) و پس از پوزیتیویسم منطقی که مجموعه‌ای از تألیف و ترجمه بود، به تألیف روی آوردم و جرأت ورزیدم که پس از سی سال انس با فکر و ذکر و ذهن حافظ کتابی به نام ذهن و زبان حافظ بنویسم (چاپ اول

نشر نو ۱۳۶۱، چاپ چهارم نشر البرز، ۱۳۶۸) از آنجا که ملازمت خدمت و مواظبت صحبت کامران فانی برایم عزیز بود، طرح یک کار مشترک ریختیم. و با تجربه‌ای که هر دو در عالم کتابداری آموخته بودیم یک فهرست موضوعی تفصیلی الفبایی به نام فرهنگ موضوعی قرآن تدوین کردیم. این کتاب را دوست جوان و کهنم آقای داود موسایی مدیر انتشارات فرهنگ معاصر- که ناشر فرهنگهای حییم و رمان مشهور کلیدر است -در سال ٦٤ منتشر کرد. و قرار است انتشارات الهدی آن رابرای بار دیگر، این بار به صورت ضمیمه قرآن مجید منتشر کند. قرآن انتخابی یا بهتر بگویم ابتکاری الهدی قرآنی است که به خط احمدنیریزی خوشنویس معروف است، ولی به قلم او نیست! به این توضیح که مفردات کتابت نسخ نیریزی را عده‌ای از اهل فن به کامپیوتر داده‌اند، و با هزاران جدو جهد و حل مشکل توانسته‌اند ترکیب تازه‌ای از خط، یعنی کل قرآن به خط او را، از کامپیوتر تحویل بگیرند. من یک صفحه فرآورد نمونه‌ای آن را دیده‌ام واقعاً عجیب است. ان شاءالله منتشر شود و ببینیم و تعریف کنیم.

پس از فرهنگ موضوعی قرآنبه کارهای قرآن پژوهی‌ام ادامه دادم و کتابی به نام تفسیر و تفاسیر جدید در سال ۱۳۶۵ (انتشارات کیهان) منتشر کردم. حالا هم به یک پژوهش و تحقیق و تالیف بزرگ قرآنی مشغولم که شرحش را در صفحات بعدی خواهم گفت.

تا کنون دو مجموعه مقاله به چاپ رسانده‌ام. یکی جهان غیب و غیب جهان نام دارد (انتشارات کیهان، ۱۳٦٦) و دیگری چارده روایت که دوست دانشور هنرمندم آقای کیوان سپهر مدیر نشر پرواز در سال ٦٦ منتشر کرد. و چاپ دوم آن در سال ٦٧ منتشر گردید. مجموعه اول متشکل از مقالات کلامی بود، و مجموعه دوم شامل ده مقاله درباره شعر و شخصیت حافظ.

آخرین ترجمه‌ام، تا امروز و انشاءالله برای همیشه، ترجمه جلد هشتم از تاریخ فلسفه فردریک کاپلستون بود که از سوی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و مؤسسه سروش به زودی منتشر خواهد شد. بعد می رسیم به حافظ نامه در دو بخش، نزدیک به ۱۵۰۰ صفحه که اگر چشم نخورد مفصلترین کار این بنده بوده است. چاپ اول آن در تیراژ پنجهزار نسخه در سال ۱۳٦٦ از سوی شرکت انتشارات سروش، به عنوان نشر مشترک، منتشر گردید. چاپ دوم آن در ده هزار نسخه در سال ۱۳٦۷، و چاپ سوم

آن هم در ده هزار نسخه در سال ۱۳۶۸. و حالا در تدارک چاپ چهارم آن هستیم. بر آن کتاب در حدود ۱۳ ـ ۱۴ نقد نوشته شد. شاعر معاصر آقای نادر نادرپور نقد و معرفی مفصلی از آن در یکی از برنامه‌های صدای امریکا کرد. و آقای مهرداد نبیلی در رادیو بی. بی. سی. جدیدترین نقدها را یکی دوست دانشورم آقای داریوش آشوری که در امریکا به سر می‌برد و با دایرة‌المعارف ایرانیکا، زیر نظر دکتر یار شاطر، و ایران نامه همکاری قلمی دارد، در ایران نامه نوشت ودیگر دوست حافظ شناسم دکتر اصغر دادبه در کیهان فرهنگی (شماره ۱۱ سال ۶۸). نقد دکتر دادبه بازنوشت تفصیلی برنامه تلویزیونی او در نقد و معرفی حافظ نامه بود. در حدود ۱۶-۱۷ نفر از فضلا و حافظ شناسان معاصر نیز یادداشتهای انتقادی مفصلی، گاه در حدود ۳۰ صفحه، به من التفات کردند که همه را در دو پیوست یا مستدرک همراه چاپ دوم و چاپ سوم حافظ‌نامه (و در چاپ اخیر تعدادی نیز در تیراژ محدود به صورت مستقل) طبع و نشر کردم.

سه چهار سالی که شیفته وار غرق در نگارش این کتاب بودم، از خوشترین سالهای عمرم بوده‌است. اگر رابطهٔ قبلی و قلبی با حافظ نداشتم، از عهده این کار برنمی آمدم. حالا هم معلوم نیست که از عهده، چنانکه باید و شاید، برآمده‌ام یا خیر.

یکی از دل‌انگیزترین و در عین حال سنگین‌ترین کارهایم، همکاری و هم ویراستاری دایرة‌المعارف تشیع است که مسؤولیت عمده و اصلی و سرپرستی و مدیریت آن با سرور عزیز آقای احمد صدر حاج سید جوادی است، و ویراستاری آن با آقای کامران فانی و بنده. چنانکه پیشتر هم اشاره شد، این دایرة‌المعارف را استاد ارجمندم جناب آقای دکتر محقق پایه نهاد، و ادامهٔ کارش با آقای صدر و ما دو نفر دستیاران ایشان افتاد. قرار است این دایرة‌المعارف بالغ بر ده مجلد (در قطع بزرگ دو ستونی با حروف ریز و هر جلد حدوداً ۶۰۰-۷۰۰ صفحه) بشود. جلد اول آن در سال ۱۳۶۷ منتشر شد و جلد دوم آن در سال ۱۳۶۸ آقای مهرداد نیکنام هم از همکاران خوب ماست.

این دایرة‌المعارف مشکلات مالی- اداری عدیده و فلک فرسائی دارد. فقط به عنایت الهی است که کار جمع و تدوین و طبع و نشرش متوقف نشده است، وگرنه همت و اهتمام ما، ناچیزتر از آن است که بر این مشکلات فائق آید.

روزهای خاصی از هفته در دفتر دایرة‌المعارف تشیع به اصطلاح «یوم‌العلماء»

داریم به قول حافظ:

هر که خواهد گو بیا و هرچه خواهد گو بگو

کبر و ناز و حاجب و دربان بدین درگاه نیست

در این روزها هم علما و نویسندگانی که همقلم دایرة‌المعارف‌اند، برای تحویل مقاله یا مسائل دیگری که مربوط به کاری از کارهای دایرة‌المعارف است، سر می‌زنند، هم دوستان دیگر ما. و بدین ترتیب دفتر دایرة‌المعارف تشیع (که اختصار آن از بد حادثه می‌شود د. د. ت!) محفل بحث و اختلاط دوستانه‌ای شده است. یکی از دوستان صمیمی قدیمی ما - همهٔ این دوستان بین من و فانی مشترک‌اند - آقای مهندس حسین معصومی همدانی است، فرزند مرجع تقلید بزرگ معاصر، مرحوم آخوند ملا علی معصومی همدانی - که شرح حال کوتاهی از ایشان در جلد اول همین دایرة‌المعارف تشیع درج شده است و از حسن اتفاق جز استادان پدرم بوده‌اند -. به آقای معصومی می‌گویم پدرت استاد پدرم بوده‌است و خودم شاگرد خودت هستم. شوخ طبعی و شیرین سخنی معصومی شهرهٔ شهر است. به نظرم کمتر کسی مثل او اینهمه شوخی را جدی و اینهمه جدی را شوخی گرفته است. دیگر از دوستان و همقلمان دایرة‌المعارف که غالباً فریضهٔ دیدار یوم‌العلماء را به جا می آورد، خواهرزاده‌ام آقای مرتضی اسعدی است که یک تنه بار جهان اسلام را به دوش می‌کشد. اگر دست از اینهمه سخت کوشی بردارد و به نرم کوشی بپردازد، ممکن است استعداد ارثی‌اش شکوفا شود و مانند دایی ناخلفش که من باشم شبیه‌العلماء بشود، وگرنه به جای آنکه دانا شود دانشمند خواهد شد.

دوست جوان دیگرم، که از جوانی فقط تهمتش را دارد، و هیچ گناهی جز همین جوانی ندارد - زیرا در عرف ما متاسفانه جوانی را با خامی مترادف می گیرند - مهندس حسین کمالی است. متخصص کامپیوتر، انگلیسی دان برجسته و مترجم یکی از سترگ‌ترین آثار در زمینهٔ فلسفهٔ علم یعنی منطق اکتشاف علمی اثر کارل پوپر. آقای کمالی یک سلسله مکاتبه با پوپر به مناسبت اقدام به ترجمهٔ منطق اکتشاف علمی انجام داده است که گذشته از افتخار و ارزش علمی، نشان می‌دهد که شخصیتی چون پوپر هم دوست جوان ما را جدی گرفته است. همین است که پوپر مقدمهٔ کوتاه و ژرفی بر ترجمهٔ فارسی این اثر کلاسیک نوین نوشته است که متن و ترجمهٔ آن، در ترجمهٔ

فارسی منطق اکتشاف علمی به طبع رسیده است.

دکتر اصغر دادبه که سابقهٔ دوستیمان به ۱۳۴۸ و طی دورهٔ تخصصی توپخانه در اصفهان - به هنگام ادای خدمت سربازی در آوردن! می رسد، هم جزو نویسندگان دایرة‌المعارف است (کلام و منطق و اخلاق) و هم جزو یاران یوم العلماء و یک هفته در میان سری به د. د. ت می زند.

جناب دادبه از معدود حافظ شناسان خوب و پیشرفته معاصر است. صدق عرایضم در باب ایشان اگر هنوز بر کسی ثابت نشده باشد، ان شاءالله پس از طبع و نشر مجموعهٔ حافظیه و حافظانه‌های ایشان ثابت خواهد شد. دکتر دادبه عزیز گرفتار «ملالت علماست» و «ملالت علما هم زعلم بی عمل است» منظور این است که اغلب آثار ایشان با آنکه مطبوع است نامطبوع مانده است. یعنی برعکس من شهوت طبع و نشر ندارد. امید است تا زمانی که این نوشته به چاپ می رسد، فرهنگ کلامی ایشان نیز از سواد دستنوشت به بیاض چاپ رسیده باشد.

دیگر از دوستانم که مانند آقای فانی و دکتر دادبه به عارضه پردانی و کم نویسی دچار است، دکتر سعید حمیدیان است که ادیب غیر اُریب است. و فریضهٔ یوم العلماء را مانند نماز سهل می گیرد.

در دفتر دایرة‌المعارف تشیع در ایام العلماء که به لیالی قدر می‌ماند، غالباً از حضور و مصاحبت جان پرور ارباب معرفت، علی الخصوص آقایان دکتر عباس زریاب خویی و دکتر محمد حسین مشایخ فریدنی که از معدود دانشوران طراز اول دوران معاصر چه در ایران چه در جهان اسلام هستند، فیض یاب هستیم. اگر امثال علامه قزوینی و بدیع الزمان فروزانفر از میان ما رفته اند با امثال دکتر مشایخ و دکتر زریاب و دکتر سید جعفر شهیدی و دکتر مهدی محقق و دکتر فتح‌الله مجتبایی و دکتر عبدالحسین زرین کوب، و دکتر منوچهر مرتضوی، به بهترین وجه تسلی می یابیم. خداوند سایهٔ فضل و فرهنگ پروری و دانش گستری این عزیزان را گسترده دارد. بمنّه و کرمه.

*

ناگزیر این زندگینامه خود نوشت کوتاه را - که کوتاهی‌اش به خود زندگی می ماند - به پایان می برم دیگر در باب اسم و اصطلاح «زندگینامهٔ خودنوشت» دغدغه

خاطر ندارم. زیرا دیدم که دوست فرزانه‌ام جناب عزت‌الله فولادوند هم در مقاله‌ای در کیهان فرهنگی (شماره ۱۲، سال ۱۳۶۸) همین کلمه را به کار برده‌اند.

در حال حاضر پنج سالی هست که پژوهشگر انجمن فلسفه، وابسته به موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی هستم. همچنین چنانکه گفته شد ویراستار دایرة‌المعارف تشیع، و ویراستار بعضی کارها که دوستان پیشنهاد می‌کنند و در عالم صفا نمی‌توان انجام نداد.

فقط آرزوی انجام یک تالیف را دارم و از خداوند سبحان توفیق و همت برای آغاز و انجام آن می‌خواهم. و آن دایرة‌المعارف قرآن و علوم قرآنی است که از اسفند ماه ۱۳۶۸ فیش برداری مواد و مدخلهای آن را آغاز کرده‌ام. قرار است یک جلدی در حدود هزار صفحه در قطع بزرگتر از وزیری با حروف ریز بشود. اگر بیشتر شد، اشکالی ندارد که دو جلدی منتشر گردد. ولی بیشتر از دو جلد شدنش را نمی‌پسندم. خیال دارم مقالاتش را پراطلاع، کم انشاء، و پر منبع با ذکر منابع و مآخذ در پایان هر مقاله بنویسم. تصور می‌کنم سه چهار سالی وقت لازم باشد. حافظ فرماید:

از دل و جان شرف صحبت جانان غرضست
غرض اینست وگرنه دل و جان اینهمه نیست

در جهان به دو کتاب عظیم‌الشأن بیشترین ارادت و دلبستگی را داشته‌ام. نخست قرآن مجید، دوم دیوان حافظ. در مقایسه با قرآن پژوهی، فی‌الجمله حافظ پژوهی آسانتر است. لذا دو سه کتابی در باب حافظ نوشتم، اینک با دلی درست، اما تنی نادرست، «اگر موافق تدبیر من شود تقدیر» بقیهٔ عمر و آرزو را صرف قرآن پژوهشی و تدوین دایرة‌المعارف و علوم قرآنی خواهم کرد. **و ما توفیقی الاّ بالله علیه توکلت والیه انیب**

در پایان از همت و همدلیهای همسرم که در این جهان پر مشغله و پر دغدغه و پر تفرقه، جمعیتی برای خاطر پریشان من فراهم می‌آورد، و یک تنه تدبیر منزل را - که امروزه از سیاست مُدن هم دشوارتر است - عهده دار شده است، سپاسگزارم.

از مسؤولان محترم انتشارات معین هم که این مجموعه را در برنامه طبع و نشر خود پذیرفتند تشکر دارم. و الحمدلله اولاً وآخراً و ظاهراً و باطناً.

بهاءالدین خرمشاهی

تهران، نوروز ۱۳۶۹

قرآن پژوهی

قلْ لِلّذی یدّعی فی العِلم فلسفةً

حَفِظْتَ شیئاً و غابَتْ عنک اشیاء

تفسیر پوزیتیویستی قرآن

تفاسیر علمی از قرآن، نهایتاً راهی به دهی نمی برد و بیشتر در حکم تفریحات و تنقلات کلامی و ادبی است و غلط مشهور و کمابیش سابقه‌داری در عالم تحقیقات قرآن شناسی است. کسانی که به تفسیر علمی از قرآن دست یاخته‌اند یا ساده دل بوده و فلسفه و منطق علم را نمی‌شناخته‌اند مانند طنطاوی بن جوهری، صاحب تفسیر الجواهر، یا مقاصد اصلاح طلبانه سیاسی داشته‌اند مانند شیخ محمد عبده، صاحب تفسیر المنار، یا با داشتن همین دو صفت به طرز چاره ناپذیری غرب زده بوده‌اند مانند سر سید احمد خان هندی، صاحب تفسیر القرآن و هوالهدی و الفرقان.

اینان می کوشند برای وحی الهی تأییدهٔ علمی دست و پا کنند و عیب و نقصی را که لا محاله برای قرآن قائلند بدین وسیله جبران یا جوابگویی نمایند. اما علت اینکه اینگونه تفاسیر بالمال چیزی را جابجا نمی کند و راه به جایی نمی برد، این است که بر یک التقاط ناسازگار و یک تعارض حل نشده بنا نهاده شده است.

آن تعارض حل نشده، که اینک حل شده می نماید، این است که حوزه و حریم علم از حوزه و حریم ایمان جدا است. علم و ایمان همین طور علم و اخلاق یا علم و هنر ذاتاً با هم تفاوت دارند، ولی تنازع ندارند، یعنی اگر هم تنازع داشته بوده‌اند، فی الواقع تناقض ندارند. به این توضیح که علم می تواند وجوب وجود خداوند را نادیده بگیرد یا حتی انکار کند، ولی هرگز نمی تواند ابطال کند یا به تعبیر دیگر امتناع وجود او را اثبات نماید.

نزاع تاریخی‌ای که در غرب و شرق بین اهل ایمان و اهل علم (علم به معنی جدید کلمه) در گرفته از آن بوده است که به اصطلاح تنقیح مناط نمی‌کرده‌اند، و از طرفی شاید هم به روشنی حد و مرز علم و ایمان را چنانکه امروز معلوم شده است، در نظر نمی‌آورده‌اند. در اینجا در صدد اثبات تفاوتهای اصلی و اصولی علم و ایمان نیستیم بلکه فقط به بیان آن و همینقدر اکتفا می‌کنیم که هم موضوع و هم روش و هم هدف علم از موضوع و روش و هدف دین - و روح آن که ایمان است- جداست.

تفاوت موضوع این دو اجمالاً در این است که دین با ایمان به غیب سر و کار دارد یعنی با ماوراء حس وماوراء تجربه حسی و ماوراء طبیعت، و جهان مینوی و مینوها (معنیها و مجردات) و ماوراء دنیا که آخرت باشد و در یک کلمه با غیب و عالم غیب که خداوند در مرکز آن است و علم با حس و تجربه و طبیعت و دنیا و جهان مادی و اعیان و در یک کلمه با عالم شهادت که انسان در مرکز آن است.

از نظر روش، علم بر حس و تجربه اتکا دارد و ایمان بر شهود و وجدان و وحی و اذعان. هدف علم شناخت رازها و پی بردن به نظم و ناموس جهان عینی و مآلاً تامین و تحصیل خوشبختی- این جهانی - بشر است ولی هدف ایمان تقرب به حقیقت و مآلاً ایصال بشر به رستگاری است. پس علم با طبیعت کار دارد و ایمان با حقیقت. حافظ می گوید:

تو کز سرای طبیعت نمی روی بیرون

کجا به کوی حقیقت گذر توانی کرد

بار دیگر یادآوری می شود که شناخت طبیعت با شناخت حقیقت قابل جمع است، و تعارض، و از آن مهمتر تناقضی با یکدیگر ندارند مگر اینکه کسی از پیش خود این تعارض را به آنها بیفزاید. آری فقط تفاوت دارد. همهٔ این کلیات را می توان چنین خلاصه کرد که ایمان با غیب

و حقیقت کار دارد و علم با شهادة و واقعیت. آری این نکته اعم از اینکه از نگارنده این سطور یا دیگری باشد در هر حال مهم است که علم با حقیقت کاری ندارد. یعنی علم به معنای پوزیتیویستی‌اش با حقیقت به معنای متافیزیکی‌اش، آنچنانکه در اخلاق و ادیان و هنرها و نیز فلسفه مطرح است، نه فقط نزدیک نیست، بلکه مقرر است که از آن تا می‌تواند اجتناب کند. و این معنی در ضمن ادامه بحث روشنتر خواهد شد.

اخیراً کتاب طرفه‌ای به نام باز نگرشی اساسی به اسلام: دفتر اول دین ارکان طبیعت و دفتر دوم هفت آسمان (بدون ذکر نام مولف و ناشر- و فقط با آرم کُنْتم خیرَ اُمَةٍ اُخْرِجَتْ للنّاس- اولی در سال ۱۳۵۷ یا ۵۸ و دومی در سال ۱۳۵۹) انتشار یافته است.

نگارندهٔ این سطور گمشده، خود را که کتابی جامع و حاوی تفاسیر مدرن علمی از قرآن بود، بدینسان در این دو دفتر شگفتی آفرین بازیافته است. بویژه که این کتابها نمونهٔ شایانی از علم زدگی و ماده گرایی و طبیعت پرستی در هیئت فیزیکالیسم است.

در فروتنی مولف -که نامش معلوم نیست- همین بس که کتاب را بازنگرشی اساسی به اسلام نامیده است و برای تتمیم فایده و فروتنی در مقدمهٔ دفتر اول، یعنی دین ارکان طبیعت (ص ۹) آورده است: «فراهم آمدن این مجموعه، حاصل کوششها و مجاهدتهای سیزده ساله، در راهیابی به اسلام راستین است. سیزده سالی که- به جرأت می‌توان گفت -برای اسلام از بسیاری جهات پربارتر از هزار و سیصد سال بوده است.» و در مقدمهٔ دفتر دوم نیز همین معنی را تکرار کرده است. البته اگر مولف بتحقیق سخن می گفت بهتر از این بود که به جرات سخن بگوید.

دیدگاه تحققی

مولف بارها به انواع عبارات تصریح کرده است که دیدگاه تحققی (پوزیتیویستی) دارد: «...، در این شرایط مصمم تر از همیشه به انتشار اینچنین دست‌آوردهای اسلامی پرداختیم تا بار دیگر ثابت کنیم آیات قرآن دربارهٔ طبیعت علمی و دقیقاً ناظر به حقایق تجربی است و دیدگاه مورد قبول قرآن شناخت طبیعت، انسان شناسی، جامعه شناسی و تاریخ بر پایه این دیدگاه قابل بررسی است و از بوته آزمایش سخت آن سر بلند و پیروز بیرون می آید. ...» (دفتر دوم یعنی هفت آسمان، ص ۱۵)

و در همین دفتر فصلی تحت عنوان «دید گاه تحققی تنها راه دستیابی به خزائن عظیم قرآن» آمده که بعضی از عبارات آن را نقل می کنیم «... در تمام طول کتاب شما خود شاهد بودید که از توجیه فلسفی یک کلمه و فقط بازی با آن در تفسیر قرآن استفاده نشد و جز بر موارد صد در صد تجربی تکیه نداشتیم. به عبارت دیگر در بررسی از این دید گاه که مورد وثوق دانشمندان علوم دقیقه است پا فراتر ننهادیم. ما برای تحقیق در هفت آسمان دید گاهی را برگزیدیم که هیچ کس به خود جرأت آن را نمی‌دهد که نسبت به حقانیت آن تردید نماید ...» (ص ۱۴۵ - ۱۴۶).

«... دید گاه تحققی تنها دید گاه حقی است که برای بررسی قرآن قابل اتکا است. چرا که اگر بتوانیم قرآن را بر این اساس درک کنیم دیگر تردیدی نمی‌ماند که در یافتهای ما درست و یقینی است به طوری که هیچ فردی نمی‌تواند در صحت آنها کوچکترین شکی بخود راه دهد جز آنکه با عناد از پذیرش آن سر باز زند ...» (ص ۱۴۷).

«... در مجموعهٔ باز نگرشی اساسی به اسلام تمامی مطالب قرآن با همین شیوه بررسی و تشریح خواهند شد و حقانیت کلی قرآن به عنوان کتابی که بیانگر تمامی واقعیات هستی است بر هر کسی که حقایق غیر قابل انکار تجربی را بپذیرد اثبات خواهد شد. این ادعا برای آنها که کمتر به کارایی قرآن امید دارند و یا از سخت گیری و تنگ نظری خشک این دید گاه تحققی که اجازه هر نوع بافندگی کلامی را نمی دهد هراسناکند ممکن است بسیار بزرگتر به نظر آید ولی اگر تحقق بپذیرد نه تنها اشکالی و دردسری به وجود نمی آورد بلکه با درک خدشه ناپذیر حقانیت قرآن اشک شوق در دید گان هر مسلمان پاکدلی حلقه خواهد زد ...» (ص ۱۴۸ - ۱۴۹). تا اینجا چند فقره را با مؤلف روشن می کنیم تا بعد. این ادعا که «دید گاه تحققی تنها دید گاه مورد قبول قرآن است» فحوای کاذبی دارد یعنی هر چه تحقیق و تفسیر غیر تحققی که تا کنون در اطراف قرآن صورت گرفته بی جا و بی راه بوده است. دیگر اینکه ایشان حق ندارند و کالتاً این حکم قطعی و بتی را از جانب قرآن صادر کند. سدیگر آنکه خود ایشان قبل از نگارنده اولین کسی بوده است که در این حکم جزمی و بی پایه خود تشکیک و تردید وارد کرده است چرا که چند سطر پایین تر می گوید: «اگر بتوانیم قرآن را براین اساس درک کنیم»

یا «ولی اگر تحقق بپذیرد نه تنها اشکالی و دردسری به وجود نمی آورد ...»

همچنین به این گواه عاشق صادق که از آستین صفحه ۲۱۹ دفتر اول بیرون آمده عنایت کنید:

«... از اینرو اگر موفق نشویم قرآن را بر اساس این روش (تحققی) کاملاً بشناسیم وظیفهٔ هر مسلمانی است که با طرد سایر دید گاهها بر این اساس برای روشن کردن مفاهیم قرآن مجاهدت نماید چرا که این تنها روش مورد قبول قرآن است بنابراین تنها از این طریق می توان به تمامی حقایق قرآن دست یافت...»

تشتت و بی منطقی در قطعه‌ای که نقل شد بیداد می کند. نگارندهٔ این سطور در عمر نیمه کاره خود کمتر کتابی دیده است که ادعایی به بزرگی این ادعا را با منطقی به این ضعیفی قرین کرده باشد. در این باب در صفحات آینده نمونه فراوان ارائه خواهد شد.

زبان حال مولف این است که اگر نتوانستم این ریسمان را به گردن آسمان ببندم، وظیفهٔ هر مسلمانی است که کار و زند گی و هر دانش و بینشی را که دارد از دست بگذارد و «باطرد سایر دید گاهها»! براین اساس، برای روشن کردن مفاهیم قرآن مجاهدت نماید.

ادعای دیگر مولف این است که: «دید گاهی را برگزیدیم که هیچ کس به خود جرات آن را نمی دهد که نسبت به حقانیت آن تردید نماید.» اما گویا بعضی متفکران نظیر پوپر و مارکوزه و بعضی از پوزیتیویستهای منطقی از جمله ویتگنشتاین (در اواخر عمرش) به خود چنین جراتی داده‌اند که شمه‌ای از شرحش را خواهیم دید. نقل قسمت دیگری از قول مولف، بویژه از نظر خود افشاگری و رفع هر نوع سوء تفاهم- که مبادا دید گاه تحققی موردنظر مولف با آنچه دیگران می شناسند فرق داشته باشد - مهم است:

«... اما این شکل از شناخت که به تحققی POSITIVISM معروف است، هیچ جایی برای هر گونه سوالی -راجع به جهانی که به وجهی به تجربه و مشاهده نیاید - باقی نمی گذارد و هر گونه پاسخی را در این باره لغو و پوچ می شمارد. از این رو است که جهانهای خارج از دایرهٔ تجربه را مردود می انگارد و هیچ میدانی به سوال و جوابهای ذهنی و مکاتب فلسفی نمیدهد تا بدانجا که حتی از جانب متعصب ترین

اصحاب مکتب تجربی نیز مورد حمله قرار می گیرد. این مکتب به کسی اجازه نمی دهد از مشاهدهٔ جهان خارج، جهانی غیر محسوس و غیر مادی را نتیجه بگیرد و از دیدن آسمان پر ستاره و نظم مطلق و پر شکوه و عظمت افلاک، خدا را استنتاج کند و از تدبر در پدیدهای طبیعت در نهایت جز نظم دقیق، غایتی معنوی به دست آورد. به طور خلاصه: برای اینگونه دستاوردهای علمی که مبتنی بر محسوسات است، جایی برای هیچگونه خیالبافی وجود ندارد. در این کتاب هر جا از شناخت تحققی یاد می کنیم، منظورمان همین اصول و روش مقبول علم فیزیک است. تاکید براین نکته ضروری است که از نظر ما تنها این دیدگاه تنگ و خشک و سخت‌گیر قابل قبول است. در نام‌گذاری آن خودتان مختارید.» (دین ارکان طبیعت، ص ۷۶) واقعاً به سر درد نیامده چه دستمال درد انگیزی می بندد. اگر حوصله دارید یک بار دیگر قطعه‌ای را که نقل شد بخوانید. آیا در تاریخ فکر و فرهنگ بشر هیچ دیدگاهی از این دیدگاه ناموافق تر و نامنطبق تر و نامساعدتر برای درک و فهم و تحقیق و تفسیر قرآن وجود دارد؟ آیا این تنها دیدگاه مورد قبول قرآن است؟ آیا با انطباق اصول همین مکتب با قرآن است که سرانجام «اشک شوق در دیگان هر مسلمان پاکدلی حلقه خواهد زد؟»

طبعاً مولف باید قائل به اصالت ماده و اصالت طبیعت، اصالت علم و اصالت فیزیک باشد. اما به اصالت مادی بودنش تصریح ندارد. این استنباط نگارنده از فحوای سرا پای این دو دفتر است. اگر برای خوانندگان دیگر این دو کتاب و این نقد، چنین استنباطی دست ندهد. بنده استنباط خود را ندیده می گیرم.

مولف در جایی از دفتر اول می گوید: «ما نیز برای مدت طولانی، آنرا (دیالکتیک مادی را) به عنوان منطق قرآن قبول کرده بودیم و بر اساس آن عمل می کردیم. تا اینکه لطف خداوند شامل ما شد شکر خدا را» (ص ۲۰۰) واقعاً خدا را شکر!

اما در باره طبیعت و نظام طبیعت، قولی پر شور و عبرت آموز دارد:

«... بنابراین تسلیم شدن در برابر نظام طبیعت، با کبر و غرور سازگار نیست، باید نفس خویش را لگام زد و حاکمیت نظام را پذیرفت، نظام مطلق و مقدسی که هرگز بر اساس آرزوها و امیال ما رنگ عوض نمی کند. و این همان تقوا است که دل را در راه دین تسلیم می سازد تا بصورت قلب سلیم درآمده قادر به دستیابی به شناختی

سلیم بگردد ...» (دین ارکان طبیعت، ص ۲۶۲) و در صفحه بعد صریحاً در ضمن یک عبارت در برابر دین در داخل پرانتز می آورد. (نظام طبیعت).

پیرو اصالت علم بودن مولف هم از آنچه گذشت و هم از آنچه خواهد آمد بر می آید. و بدیهی است که هر کس که پوزیتیویست و فیزیکالیست باشد، نمی‌تواند سیانتیست نباشد. اما فیزیکالیست (پیرو اصالت فیزیک) بودن مولف از آنجا بر می‌آید که در این دو کتاب همواره به فیزیک، به قوانین و روشهای فیزیک (نیز فیزیک هسته‌ای و نجومی) اتکا و اکتفا می کند. در یک جا علوم دقیقه را مترادف و همسان با فیزیک می داند(دفتر اول، ص ۷۳) و در جای دیگر می گوید «شیمی نیز گسترش فیزیک است» (همانجا، ص ۱۱۷).

اما فیزیکالیسم ناب مولف، همراه با اسرار و فواید دیگر در پانویس ص ۱۲۳ دفتر اول به بهترین وجهی مطرح شده است: «از آنجا که اصول فیزیک در تمامی اشکال پیچیده تر ماده صدق می کند، می‌توان آنها را به همهٔ زمینه ها تعمیم داد. مثلاً اصل بقای انرژی و جسم، در زیست شناسی و در جامعه شناسی هم درست است. می توانیم قاطعانه بگوییم که نیروهای حیاتی موجودات زنده جز از فعل و انفعالات شیمیایی حاصل نمی‌شود. و نمی‌تواند ضد اصل فوق باشد. از این رو اصول ترمودینامیک را می‌توان به حوزهٔ حیات تعمیم داد که از آن اصل حفظ خویش در موجودات زنده ناشی می شود. پس اصل حفظ خویش قانون زیست شناسی نیست بلکه گسترش اصول ترمودینامیک به حوزهٔ حیات است.»

*

پیش از آنکه به بوالعجبیها و بولهوسیهای تفسیری مولف از قرآن بپردازیم، بی مناسبت نیست که در حد اطلاعات عمومی و دایرة‌المعارفی ببینیم که دقیقاً مراد از دید گاه تحققی که مولف از آن سخن می گوید چیست. تا آنجا که بنده می‌بینم، مؤلف اطلاع سنجیده و دست اول و امروزینی از پوزیتیویسم و بویژه از پوزیتیویسم نوین منطقی، و انتقادهای اساسی که بر آن وارد آمده، ندارد، و به همین مناسبت بی‌محابا توانسته است متر مطلق و مطلایی برای خود از پوزیتیویسم بسازد و با آن هر چه را از مور تا ملکوت بپیماید و اندازه کند.

واقعاً اگر مجامع علمی بین المللی با خبر شوند که در گوشه‌ای از جهان با

قاطعیت هر چه تمامتر ادعا شده که مهمترین متشابهات یکی از کتب مقدس (قرآن) با دقیقترین روشهای پوزیتیویستی حل شده است، آیا این امر یا ادعا را واقعه و نقطه عطفی بزرگ در تاریخ پوزیتیویسم و پژوهشهای علمی تلقی می کنند یا اینکه تحت تاثیر القا آت صهیونیسم بین الملل! در صحت این خبر شک می کنند و بیش از یک لبخند معنی دار، صرف اینگونه اخبار و اکتشافات نمی کنند ؟

اجمالی در پوزیتیویسم و پوزیتیویسم منطقی

پوزیتیویسم Positivism - که در متون علمی و فلسفی ترجمه شده به فارسی به مذهب یا مکتب تحققی، تحصلی، اثبات گرایی و مثبت گروی و نظایر آن، تعبیر شده یک اصطلاح فلسفی -علمی است که اطلاق خاص آن به فلسفه اگوست کنت است. و توسعاً شامل هر مکتبی است که بنیاد را بر داده‌های تجربی بگذارد و تأملات و استدلالات ما قبل تجربی (apriori: ماتقدم، پیشینی)، و ما بعدالطبیعی را رد کند و نامعتبر بشمارد . و با توجه به معنی اخیرغالباً این اصطلاح به مکتب فیلسوفان تجربی یا اهل تجربه اطلاق می‌گردد . اما جان لاک ودیوید هیوم، ریاضیات را هم (با آنکه تجربه نیست و تعقلی واستدلالی است، یعنی بدون اتکا به ذهن ومنطق انسانی، فاقد اصالت است و در خارج ما بازاء محصلی ندارد به عبارت دیگر درخارج از ذهن وجود یا موجود ریاضی متحقّق نیست) جزو قلمروپوزیتیویسم می شمردندو لاک و جورج بارکلی به امکان شناخت روح و خداوند ، بدون اتکا به تجربه وآزمایش عینی معتقد بودند . فلسفهٔ تجربی جان استوارت میل را می توان پوزیتیویسم خالص نامید .

پوزیتیویستها علی القاعده بر این‌اند که مسائل کلامی (الهیاتی) و ما بعدالطبیعی، اگر چه در طول تاریخ فکر و فرهنگ بشر پیش آمده و بحثهای بسیاری بر انگیخته ولی با هیچگونه راه و روش اطمینان بخشی نمی‌توان به آنها پاسخ محصل و معنی‌دار داد . و اینگونه مسائل را بالمره مهمل و فاقد معنی می دانند .

پوزیتیویسم منطقی Logical Positivism مکتبی فلسفی - علمی است که در دههٔ ۱۹۲۰ در وین تأسیس شد . این پوزیتیویسم نوین، مبانی منطق و ریاضیات را بر پوزیتیویسم کهن افزود ، به طوری که می توان گفت پوزیتیویسم منطقی، صورت و روشش تحلیل منطقی و موضوع و مایه‌اش علوم تحصلی است. و اساسش بر این است که معرفت

علمی Scientific Knowledge تنها معرفت واقعی Factual است و تمامی مکاتب و معارف مابعدالطبیعی سنتی، چون مهمل و فاقد معنی صریح و روشن‌اند، مردودند. اما تفاوت پوزیتیویسم منطقی نوین با پوزیتیویسم و آمپیریسم (اصالت تجربه) کهنتر (دیوید هیوم و ارنست ماخ) در این است که آخرین و مهمترین اساس دانش یا معرفت را در «تحقیق‌پذیری تجربی همگانی» می‌داند، نه تجربهٔ جزئی و فردی. یک تفاوت دیگرش با نظر اگوست کنت و میل، و اصولاً پوزیتیویسم کلاسیک قرن نوزدهمی، در این است که عقاید و اعتقادات، و اصولاً قضایای ما بعدالطبیعی (متافیزیک) را کاذب نمی‌داند، بلکه چنانکه گفته شد مهمل nonsensical و فاقد معنی meaningless می‌داند و پرسشهای بلاجوابی را که در باب جوهر و علیت و خداوند و اختیار مطرح است، از آن روی بی‌جواب می‌داند که اساساً پرسش اصیل نیست بلکه شبه - مسئله یا شبه - سؤال است.

مؤسسان یا پیروان پوزیتیویسم منطقی، اعم از فیلسوف و اهل علم (از جمله موریتس شلیک، رودلف کارناپ[1]، وایزمن، نویرات، ویتگنشتاین[2]، فیلیپ فرانک، آیر[3]، فایگل، گودل) به «حلقه وین» معروف‌اند. که در سال ۱۹۲۹ نخستین بیانیه‌اش را صادر کرد، ولی نطفهٔ فکری‌اش در مباحث فیزیکدانان و ریاضیدانان و فلاسفهٔ قبل از جنگ اول بسته شده بود.

قولی که اینان جملگی بر آن بودند این بود که اصالت تجربهٔ میل و ماخ، نارساست، چرا که از توضیح و تبیین حقایق منطقی و ریاضی ناتوان است، و نیز عنصر ما قبل تجربی ناگزیر و آشکاری را که در علوم طبیعی هست به حساب نیاورده است.

---

۱. برای شناخت بیشتر زندگی و آرای کارناپ و اصول و مبانی این مکتب نگاه کنید به: آرن نائس، کارناپ. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۲).

۲. برای شناخت بیشتر او و این مکتب نگاه کنید به: یوستوس هارت ناک، ویتگنشتاین. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۱).

۳. یکی از آثاری که در توجیه و تشریح پوزیتیویسم منطقی موثر بوده از آیراست که خوشبختانه به فارسی ترجمه شده است: زبان حقیقت و منطق، نوشته الف. ج. آیر. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶)

نیز اکثریت آنان بر این بودند که مهمترین نقش هر فلسفهٔ اصیلی این است که به انتقاد زبان و پالودن و پیراستن آن از ابهامهای عاطفی و ادبی و نحوی بپردازد؛ و معتقد بودند که قسمت اعظم فلسفهٔ نظری در حکم ما بعدالطبیعه و مردود است، و بهترین، یا تنها حاصلی که فلسفه می‌تواند داشته باشد این است که زبان علم یا بیان علم باشد و وحدت علم را نشان دهد. چنانکه کارناپ، از بزرگان و مؤسسان این مکتب، می‌گفت: «فلسفه، منطق علم است.»

در اینحا مجال بحث از کلیهٔ اصول و ارکان این مکتب نیست، ولی عمده‌ترین آنها همانا، اصل تحقیق‌پذیری یا قابلیت تحقیق verifiability / verification است، یعنی هر نظر و نظریه و نظام باید به محک آزمایش همگانی بخورد و از این بوتهٔ امتحان پیروز بیرون آید. این مکتب طبعاً بر اصالت ماده و اصالت طبیعت و اصالت فیزیک - که صورت خاصتری از اصالت طبیعت، و اهمیت و اولویت دادن به علم فیزیک و روشهای آن است - مبتنی است.

مراد پوزیتیویستهای منطقی، از قضایای متافیزیک، فقط متافیزیک دینی نیست، بلکه متافیزیک غیر دینی یعنی اخلاق و هنر را هم داخل در شمول این حکم (یعنی حکم ابطال و اهمال) قرار می‌دهند، و مرادشان از متافیزیک هر قضیه یا مفهوم یا نظر یا نظریه‌ایست که صحت یا صدق یا مصداقش قابلیت تحقیق از طریق حس و تجربهٔ همگانی نداشته باشد. این چنین قضایا اگر از نظر منطقی یا ریاضی، بدیهی و ضروری، و به صورت معلوم متکرر (= توتولوژی: همانگویی) نباشد، لاجرم مهمل و فاقد مدلول و معناست.

قضایا و وقایع تاریخی نیز گرچه ارزش و فایده دارند، اعتبار ندارند، یعنی حداکثر مسموعاتی محتمل الوقوع و محتمل الصدق، نه محتوم و مسلم و لازم‌الصدق‌اند، چرا که طبق همان اصل اساسی پوزیتیویسم منطقی، قابلیت تحقیق ندارند. اصالت و قانونمندی تاریخ و نیز هر ایدئولوژی دیگری، همچنین حسن و قبح اخلاقی و نیک و بدهنری، همه اموری نامحقق و نامحصل و غیر قابل تحقیق‌اند.

نقد پوزیتیویسم

آسیب و انتقادی که بر پوزیتیویسم منطقی وارد آمد، نه از ناحیهٔ ضعیفترین بلکه

قویترین اصلش وارد شد. منتقدان این ایراد اساسی را پیش کشیدند که اصل تحقیق پذیری آیا خود از بوتهٔ امتحانی که برای علم و فلسفه تهیه کرده است، سرافراز بیرون می آید؟ آیا اصل تحقیق پذیری، خود قابلیت تحقیق پذیری عینی، یعنی حسی - تجربی - همگانی دارد؟ یا بالضروره و بالبداهه اعتبار دارد؟ معلوم بود که ندارد و خودش اصلی متافیزیکی است!

بعضی از پوزیتیویستهای منطقی به احتجاج و انتصار پرداختند و به دو نوع تحقیق پذیری خفیف و شدید قائل شدند، اما در واقع پوزیتیویسم منطقی از ضربهٔ این ایراد کمر راست نکرد. بویژه وقتی که معلوم شد کارل پوپر [4] فیلسوف و علم‌شناس هوشمند اتریشی - انگلیسی که از بزرگترین متفکران و فلاسفهٔ علم است، و سالها پوزیتیویست منطقی انگاشته می‌شد در واقع منتقد پوزیتیویسم است:

«... به فرض آنکه اخبار جزئی و شخصی از لحاظ تجربی قابل تحقیق باشد، اخبار کلی، مثل قوانین علمی، مسلماً این طور نیستند، و به این ترتیب اصل تحقیق و اثبات، نه فقط ما بعدالطبیعه را حذف می کند بلکه معلوم طبیعی را هم حذف می‌نماید [5].»

پوپر با پیش نهادن یک اصل مهم که از مهمترین اصول در تاریخ فلسفهٔ علم است، مطلقیت و جزمیت پوزیتیویسم را برای همیشه از بین برد. اصل پوپر این است که فارق بین علم و غیر علم، تکذیب پذیری یا قابلیت رد و نقض refutability/ refutation است. یک اصل یا قاعده یا نظریه یا قانون علمی باید در معرض انتقاد و نقض و رد قرار گیرد تا با رها کردن هر آنچه آسیب‌پذیر و آسیب مند است، منقحتر و منسجمتر شود، یعنی از قاطعیت و قطعیت بیجای آن کاسته شود و بر قاطعیت و قطعیت واقعی آن افزوده گردد. به عبارت دیگر هر چه میزان انتقاد پذیری بالفعل یک نظر یا نظریه یا نظام یا قانون زیادتر باشد، از آسیب‌پذیری بالقوهٔ آن کاسته

---

۴. کارل رایموند پوپر (۱۹۰۲-) Karl Raimund Popper: تاکنون یک اثر از او ویک اثر درباره او به فارسی ترجمه شده است. اثری که از او ترجمه شده: فقر تاریخیگری، ترجمه احمد آرام (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۸) و دربارهٔ او: پوپر، نوشتهٔ بریان مگی، ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۹).

۵. بریان مگی، پوپر، ص ۰۴۱

می‌شود :

«دیگر نظریه‌هایی که دعوی علمی بودن داشتند مثل نظریات فروید و آدلر، و در شهر وین در زمان جوانی پوپر میان روشنفکران رایج بودند. ممکن نبود به این نحو مورد آزمایش قرار گیرد. هیچگونه مشاهده قابل تصوری نمی‌توانست متناقض با آنها باشد، آنها هر چه روی می داد تبیین و تعبیر می کردند (منتها به انحاء مختلف) و پوپر متوجه گردید که قدرت آنها در تبیین تمام امور که چنین طرفداران آنها را قانع می‌کرد وبه هیجان می آورد درست همان چیزی است که موجب خطا بودن آنها می - شود ...»[۶] خود پوپر در این باره می گوید :

«به نظر من چیزی به نام استقراء induction اعتبار ندارد، بنابراین استنتاج نظریه از قضایای جزیی که بتوسط تجربه به تحقیق verify (با هر معنایی که این کلمه داشته باشد) رسیده‌اند، از نظر منطقی مجاز نیست یعنی نظریه‌ها theory هر گز به مدد تجربه تحقق پذیر نیستند.

«اگر میخواهیم برای تعیین حد فاصل بین علم و متافیزیک معیاری به دست دهیم که از اشتباه پوزیتیویستها که نظامهای نظری علوم طبیعی را نابود می کنند بپرهیزیم باید معیاری انتخاب کنیم که به ما اجازه دهد بتوانیم حتی قضایایی را که نمی توانند به تحقق برسند به حریم علوم تجربی راه دهیم.

«البته مسلم است من فقط نظامی را که تجربی یا عملی می دانم که بتواند به وسیلهٔ تجربه آزموده شود. مرادم این است که حد فاصل و محک بین علم و غیر علم، نه تحقیق پذیری بلکه تکذیب پذیری falsifiability / refutability یک نظام است. به عبارت دیگر: انتظار من از یک نظام علمی این نیست که یکبار برای همیشه بتواند به معنای ایجابی کلمه، به کرسی بنشیند؛ بلکه انتظارم این است که صورت منطقی‌اش چنان باشد که با آزمونهای تجربی، بتواند به معنای سلبی کلمه، از بوته امتحان پیروز برآید. یعنی برای یک سیستم علمی تجربی، باید این امکان باشد که توسط تجربه نقد و نقض شود. مثال می‌زنم. این جمله یا حکم که «فردا در اینجا باران خواهد بارید یا نخواهد بارید» نباید به عنوان حکمی تجربی پذیرفته شود، صرفاً به این دلیل که

---

۶. همان اثر، ص ۵۶.

قابلیت نقض ندارد یاتکذیب پذیر نیست؛ حال آنکه این حکم که «فردا در اینجا باران خواهد بارید» را باید از زمره احکام تجربی در نظر آورد...»[7]

پوپر می گوید مرادش از پیشنهاد این معیار برای تعیین حد فاصل بین علم و جز علم، یعنی معیار تکذیب پذیری این است که «یک نظام یا نظریه علمی، به انواع طرقی که ممکن باشد سنجیده و آزموده شود. هدف این اصل این نیست که نظامهای بی‌استحکام و لرزان را نجات دهد، بلکه بر عکس این است که در جریان شدیدترین شکل تنازع بقا آنچه اصلح و انسب است باقی بماند.»[8]

ممکن است برای بعضی این سوال پیش آید که چرا پوپر بجای تکذیب پذیری، تکذیب ناپذیری را پیشنهاد نکرد. و تکذیب ناپذیری را برای سنجش نظریه یا نظام علمی مناسب تر بینگارند. پاسخ این است که تکذیب ناپذیری در واقع همان تحقیق پذیری است. و اگر پوپر آن را پیش می نهاد مشکل اساسی پوزیتیویسم یعنی جزمیت و جمود آسیب پذیر آن را چاره نکرده بود. گویی این اصل پوپر از سخن معروف نیچه الهام گرفته است که قریب به این مضمون است: «اگر دشمن من مرا از پای نیفکند نیرومندتر خواهد ساخت.»

این اصل مهم که پوپر پیش کشید در واقع و بر خلاف دلخوشی پوزیتیویستهای منطقی برای اصلاح اصل تحقیق پذیری آنها نبود، بلکه بجای آن و ناسخ آن بود. پوپر با این اصل که آنرا «معیار حد فاصل» Criterion of Demarcation می‌نامید هم به علم خدمت کرد و هم به جز علم یعنی فلسفه و متافیزیک. خدمتی که به علم کرد این بود که آنرا از در خودماند گی و مطلق انگاری و جزمیت نجات داد و راه پیشرفت آتی آن را با این انتقاد از خود مداوم، بازتر و هموارتر کرد. از همین راه بود که فی المثل اینشتاین می‌توانست به اصطلاح روی دست نیوتون بلند شود، و گرنه فیزیک نیوتونی، در طول دویست سال از شواهد و تجربه‌ها و آزمایشهای کافی برای اثبات صحت خود برخوردار شده بود و علی‌القاعده جایی برای نسبیت نبود. آری هر چه زمان پیشتر

---

7. Karl R. Popper, The Logic of Scientific Discovery (New York Harper and Row, 1968) pp.40-41.

۸. همان اثر، ص ۴۲.

می‌رود و تحقیق و تتبع بیشتر می شود، طومار طبیعت و کتاب تکوین، بازتر می‌گردد. همیشه نامکشوف مانده‌هایی هست که باید مشکوف شود. چه بسا بعضی از آنچه اکنون علم و علمی ناب انگاشته می‌شود با جهل یا لاعلم یا شبه علم - یا فی المثل عنصری از تجربه ناپذیری - آمیخته باشد. این آمیختگیهاست که باید در روند مداوم رد و تکذیب و ابطال پذیری زدوده شود.

به فلسفه خدمت کرد از آن روی که تکلیف دامنهٔ علم را روشن کرد. و به طریق متافیزیکی، متافیزیک را مهمل ندانست:

« اگر مراد از کلمهٔ مهمل nonsensical و لا یعنی meaningless چیزی است که متعلق به علوم تجربی نباشد، در این صورت مهمل و لایعنی انگاشتن متافیزیک، بی اهمیت، است چه غیر تجربی بودن داخل در تعریف متافیزیک است. ولی البته پوزیتیویستها تمام حرفشان فقط این نیست که بعضی از قضایای متافیزیک غیر تجربی است. صفت «لایعنی» یا «مهمل» همواره متضمن ارزشگذاری منفی و آمیخته به تخفیف است.ولی در این شکی نیست که آنچه پوزیتیویستها واقعاً می خواهند بیشتر قلع و قمع کردن نهایی متافیزیک است، تا تعیین حد فاصل سنجیده.

« علی ایّ حال، تا حالا هر بار که پوزیتیویستها کوشیده‌اند که با وضوح بیشتری مرداشان را از «معنی دار» meaningful بیان کنند، دوباره به سرجای اولشان رسیده‌اند یعنی به تعریف جمله یا قضیهٔ معنی دار یا محصل (در برابر شبه -قضیه مهمل meaningless pseudo - sentence)، که صرفاً تکرار ملال آور همان منطق استقرایی inductive logic است که معیار علم و غیر علم می‌دانند ...

« ... پوزیتیویستها از هول و هیجانی که برای ریشه کن کردن متافیزیک دارند، علوم طبیعی را نیز همراه با آن ریشه کن می کنند. زیرا قوانین علمی نیز منطقاً نمی توانند به قضایای اولیه تجربی تحویل شوند. به عبارت سر راست تر با معیار «معنی دار بودن» که ویتگنشتاین پیش می نهد قوانین طبیعی‌ای که کند و کاو در راه دستیابی به آنها به قول اینشتاین والاترین وظیفه فیزیکدانان است، هر گز بعنوان قضایای اصیل یا مجاز پذیرفته نخواهند شد ... من تا آنجا پیش نمی روم که بگویم متافیزیک هیچ ارزشی برای علم تجربی ندارد. چه انکار نمی‌توان کرد که در جنب اندیشه های متافیزیکی‌ای که راه پیشرفت علم را سد کرده‌اند اندیشه‌هایی از همین سنخ بوده‌اند - نظیر اتومیسم

نظری speculative atomism - که به پیشرفت علم کمک رسانده‌اند. و چون از زاویه روانشناختی به این موضوع می نگرم، در دل می‌اندیشم که اکتشاف علمی بدون ایمان به ایده هایی که از نوع نظری ناب هستند و گاه حتی کاملاً ابهام آمیزند - ایمانی که از نظر گاه علم، تضمین ناشده و به همین اندازه «متافیزیکی» است - غیر ممکن است.»[۹]

«تحصلیان منطقی می گفتند که جملهٔ «خدا هست» صوت بی معنی است، پوپر در این مورد میگفت جمله‌ای هست که معنی دارد و ممکن است صادق باشد، اما چون هیچگونه راهی برای اثبات کذب آن متصور نیست لذا خبر علمی نیست.»[۱۰]

می توان از این حرف پوپر چند نتیجه گرفت: ۱) «خدا هست» یک قضیهٔ علمی نیست. ۲) ولی معنی دارد. ۳) و بالنتیجه می تواند صادق باشد ولی علمی نباشد. ۴) و بالنتیجه فاصله و فرق اساسی پوپر با پوزیتیویستهای منطقی در این است که او قضایا را به علمی و مهمل تقسیم نمی کند بلکه به علمی و غیر علمی تقسیم می کند. با همین مثال می توان تفاوت عظیمی که بین اصل تحقیق پذیری پوزیتیویستها و اصل تکذیب پذیری پوپر هست پی برد. از نظر پوزیتیویستها قضیه «خدا هست» چون تحقیق ناپذیر است یکبار برای همیشه منتفی است، اما از نظر پوپر چون تکذیب ناپذیر است یا تکذیب پذیر نیست مطرح است، معنی دار است، و ممکن است صادق باشد. فقط علمی نیست، چنانکه هیچکدام از قضایای متافیزیکی، علمی نیست. البته کاربرد اصلی اصل تکذیب پذیری در قلمرو علم است، چنانکه شرحش گذشت.

* * *

انتقاد اساسی دیگری که بر پوزیتیویسم وارد آمد همانا شک در معتبر بودن استقراء بود که بنیاد علم بر آن استوارست. به این شرح که یک تجربه یا یک مشاهده یا یک رخداد اگر میلیاردها بار هم واقع شود، یقین آور نیست، یعنی هیچ ضرورت

---

۹. همان اثر ص ۳۵ - ۳۸.

۱۰. بریان مگی، پوپر، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، خوارزمی، ۵۹) ص ۶۳.

عقلی یا منطقی، تضمین نمی‌کند که برای یک میلیارد و یکمین بار هم اتفاق بیفتد یا به همان‌سان واقع شود. به عبارت دیگر استقراء طبیعتاً مُفید احتمال است.

پوپر در فصل اول کتاب مهم و مشهورش منطق اکتشاف علمی به نقد اصل استقراء می پردازد و می گوید: «از دید گاه منطقی، استنتاج احکام کلی از احکام جزیی هر قدر هم متعدد و مکرر باشد، اعتباری ندارد، چه هر نتیجه‌ای که به این ترتیب اخذ شود، می‌تواند کاذب باشد: هر تعداد قوی سفید که مامشاهده کرده باشیم این نتیجه را نمی‌دهد که پس تمامی قوها سفیدند... بسیاری از مردم بر این باورند که حقیقت یا حقانیت این احکام کلی بتوسط تجربه معلوم گردانیده شده است؛ حال آنکه واضح است که توصیف یا گزارش یا تجربه - یک مشاهده یا نتیجهٔ یک آزمایش -در وهلهٔ اول فقط یک حکم جزیی بصورت یک قضیهٔ جزئیه و شخصیه است و نه یک حکم یا قضیهٔ کلی... اصل استقراء لاجرم خودش یک قضیهٔ کلی است و اگر بخواهیم صحت و صدق آن را ناشی از تجربه بدانیم همان اشکالات که در مورد این اصل وجود داشت رخ خواهد نمود به این توضیح که برای توجیه آن باید از استنتاجات استقرایی استفاده کنیم و برای توجیه صحت این استنتاجها و استدلالهای استقرایی، به نوبه خود باید یک اصل استقرایی سابق براین که خود اصیل و خدشه ناپذیر باشد، از پیش داشته باشیم. بدینسان گرفتار تسلسل باطل می‌شویم...»[11]

طلوع چندین میلیارد بارهٔ خورشید هیچ تضمینی و اطمینان و الزامی در بر ندارد که فردا هم طالع خواهد شد، و فقط وقتی که فردا طالع شد می توان ازطلوعش مطمئن بود. علم ناچار این طفره یا گسل را با چیز دیگری باید پر کند و ناگزیر است به قانونمند بودن و متشابه و متناظر بودن جهان وثوق یعنی ایمان داشته باشد و گرنه هیچ الزام و ضرورت و علیتی و کلیتی در نفس و نهاد جهان نهفته نیست. البته قانونمند و همنواخت انگاشتن جهان طبق عادت و اعتماد ماست و در عین متافیزیکی بودن از اجماع عام انسانها برخوردار است، و به قول پوپر ریشهٔ بیولوژیکی در خلقت ساختمان دماغی بشر دارد. ولی توجیه منطقی ندارد، حتی می توان گفت توأم با مسامحه منطقی است. چه همسان و قانونمند انگاشتن جهان موکول به استقراء است و استقراء موکول به

---

11. The Logic of Scientific Discovery,pp.27-29.

همسان و قانونمند انگاشتن جهان.

راستی چرا یک تجربهٔ واحد، قانون ساز و کار آمد شمرده نمی‌شود؟ لابد از آنجا که یک تجربه یا چند تجربه می‌تواند در بردارندهٔ اشتباه باشد، ولی با چه تعداد تجربه می توان مطمئن شد که امکان اشتباه یا امکان وجود عوامل و عناصر محاسبه نشده به صفر رسیده است؟

به همان مثال باز می گردیم. پیش بینی پذیر بودن طلوع خورشید و سایر وقایع طبیعی و واقعیتهای علمی صرفاً ناشی از اعتماد ما به یکنواختی کار جهان است و گرنه قابلیت تحقیق ندارد مگر اینکه اتفاق بیفتد. به عبارت دیگر نسبت به گذشته و دفعاتی که رخ داده صدق و صحت و ضرورت دارد نه نسبت به آینده. ما همیشه فراموش میکنیم که علم ما از جهان پیروی می کند، نه جهان از علم ما. باری فقط می توان گفت به احتمال زیاد فردا و فرداهای دیگر خورشید طالع خواهد شد. این احتمال زیاد را هر قدر زیاد کنید به حد ضرورت نخواهد رسید. چون اگر بخواهید بگویید فردا خورشید بالضروره طالع خواهد شد. منطقاً درست نیست، یعنی منطق این قضیه را ضروریه نمی داند. از نظر پوزیتیویستها هم این یک مورد خاص، هم اکنون قابلیت تحقیق ندارد، مگر اینکه فردا بشود و خورشید سر بزند: آفتاب آید دلیل آفتاب! دلیل اینکه چرا نمی توان گفت فردا خورشید بالضروره طلوع خواهد کرد این است که باید تمامی احتمالات سر نزدن خورشید که علل و عوامل شناخته یا ناشناختهٔ تقریباً بیشماری برای آن می توان تعیین یا تحقیق یا تخیل کرد، به صفر واقعی یعنی امتناع محض برسد، تا آنوقت احتمال سر زدن خورشید تبدیل به ضرورت بشود.

مثلاً این احتمال (هر قدر هم کم باشد، نزدیک به صفر است و نه خود صفر) که انفجار پیش بینی نشده‌ای در درون کرهٔ خورشید به وقوع بپیوندد، یا یک رخداد غیر منتظرهٔ کیهانی، خورشید را فی المثل تبدیل به «ضد ماده» کند و نورانیت همراه با گرمای آن را زائل گرداند و مانع طلوع و درخشش آن از افق معهود بشود.

از سوی دیگر به قضیه می نگریم، عمر منظومهٔ شمسی و خورشید، هر قدر هم دراز و متمادی باشد بالاخره معین و متناهی است (چون نمی توان ثابت کرد که نامتناهی است، یا متناهی نیست) لذا می توان چنین شطحی گفت که با هر طلوع خورشید احتمال طلوع آن در فرداهای دیگر کمتر می شود، و نه بیشتر!

باری به ساقهٔ اصلی بحث باز میگردیم. چنانکه گفته‌اند ضرورت، کلیت و علیت در خارج از ذهن یعنی در جهان اعیان، تحصل یا تأصل ندارد واز مقولات یا الگوهای فطری یا فکری یعنی منطقی بشر است که بشر برای فهم کردن فهم طبیعت و اندازه‌گیری آن و قانون سازی، از خود به جهان فرا می‌افکند. با لحاظ کردن این حقایق بود که پوزیتیویسم سادهٔ سن - سیمون و اگوست کنت و دیوید هیوم به پوزیتیویسم منطقی شلیک و ویتگنشتاین و کارناپ وآیر رسید، یعنی حقایق و ضرورتها و بداهتهای ریاضی و منطقی (اگر این دو یک چیز نباشند) را نیز اصیل و معتبر گرفت.

نیز نکتهٔ بسیار مهم دیگر این بود که پوزیتیویسم منطقی، تجربه را که قدما حتی به صورت شخصی و جزیی‌اش معتبر می‌شناختند، به شرط همگانی بودن معتبر دانست. مولف این کتاب یعنی بازنگرشی اساسی به اسلام (دفتر اول: دین ارکان طبیعت، دفتر دوم: هفت آسمان) از آغاز تا انجام از این اصل مهم غافل بوده است و تخیلات خود را در اینکه «جن همان الکترو مغناطیس است» (این مثال واقعی است به شرحش خواهیم رسید) بجای تجربه‌ای که در علم مطرح است گرفته است. حال آنکه طبق تعریف و شرایطی که تجربهٔ علمی دارد، اینها تجربه نیست، ثانیاً همگانی نیست، و مآلاً تحقیق پذیر نیست.

* * *

حال به روش مولف در تفسیر یا به گفتهٔ خود تاویل قرآن می پردازیم.

می گوید: «بنابر آنچه گذشت، در تاویل متشابهات از محکمات کمک می‌گیریم» (دفتر اول، ص ۹۶) ولی هر گز حتی یک نمونه دیده نشد که مولف برای تاویل متشابهات از محکمات کمک گرفته باشد. ولی برای آنکه خاطر خواننده را جمع کرده باشد، تلویحاً خود را از راسخون فی العلم می‌شمارد (ص ۹۳).

می گوید: «و کل دستگاه فکری قرآن را به عنوان صحت و سقم تاویل خویش مورد استفاده قرار می دهیم» (ص ۹۶) حال آنکه تقریباً تمامی تاویلات طرفه‌ای که بیان شده، به قول مابا روح قرآن و به قول خود ایشان با «کل دستگاه فکری» قرآن تناقض و یا تعارض دارد، که نمونه‌ای از آنها را خواهیم دید.

نیز دربارهٔ احادیث به قول قبلی می‌افزاید: «در این مرحله به احادیث متوسل نمی شویم. البته این روش درک قرآن مخالفتی با حقایق احادیث ندارد سهل است در

اغلب موارد (شاید بتوان گفت در تمامی موارد) احادیث بسیاری نظر ما را در مورد مفاهیم قرآن تأیید می کند» (همانجا) در واقع می گوید ما به احادیث متوسل نمی شویم، بلکه احادیث خودشان نظر ما را تایید می کنند. اگر احادیث بسیاری، نظر ایشان را تایید می کند، چرا اندکی از آنها را نقل نکرده‌اند. لابد مولف حدیث معروف متواتر **مَن فسر القرآن برأیه فیتبوّأ معقده من النّار** را که بشدت و قاطعیت هر گونه تفسیر به رای را نهی می کند، حدیثی ضعیف یا مجعول می داند. یا اینکه تسویلات خود را تفسیر به رای نمی داند بلکه تفسیر به علم می‌داند. توجیه تاریخی‌اش هم این می تواند باشد، که از قدیم علم تفسیر داشته‌ایم! از عبید زاکانی پرسیدند آیا نام اصحاب تحصل در قرآن مجید ذکر شده است یا نه؟ گفت آری، در جنب علماء، آنجا که می فرماید: **هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون.**

دیگر اینکه کوچکترین اعتنا و استنادی به ۱۴ قرن تفسیر قرآن، از تفسیر، یعنی احادیث تفسیری خود رسول اکرم و ابن عباس گرفته تا فی المثل تفسیر المیزان، ندارد. چنانکه غالب بدعتگران از سنت بی خبر و بی بهره‌اند و گرنه به قول سعدی، نفسشان از بیم اهل فضل فرو می رفت.

در زمینهٔ معانی لغات قرآن می گوید: «در معنی کردن لغات، در آیات محکم از متداولترین معنی عربی استفاده می کنیم» (ص ۹۷) متداولترین یعنی کدام؟ متداولترین در عرف استعمال قرآن، یا در عصر نزول وحی و در نزد پیامبر (ص) و صحابه، یا متداولترین معنی برای مثلاً دانشجویان دانشگاههای قاهره؟ مولف کلیدی برای حل این معما به دست می دهد: «و از ظاهر کلمه بسادگی مفهوم آن درک می‌شود» (همانجا.) به این می گویند علم فراست و علم لدنی، نه «دید گاه تحققی». در عمل در سراسر کتاب مولف به المنجد استناد می کند، و انتظار دارد که یک فرهنگ عمومی امروزی عربی، مشکلات لغوی باریکتر از موی قرآن را حل کند. به این می ماند که کسی بخواهد مشکلات لغوی شاهنامهٔ فردوسی یا فی المثل کلیله و دمنه را با فرهنگ عمید حل کند. البته المنجد برای کار برد مناسب خودش، شاید اعتبار داشته باشد، ولی سخن در سهل گیری مولف است.

مولف اذعان دارد «در تنزیل استفاده از متشابهات (مدل سازی) ضروری است ... در قرآن برای تاویل صحیح متشابهات باید از کل قرآن و اصول دستگاه فکری آن

(محکمات) کمک بگیریم تا این مدلها به حقایق اساسی قرآن لطمه وارد نسازد» (دفتر اول، ص ۹۴) این در جای خود کلمهٔ حق است، به شرط آنکه به آن عمل شود، نیز به شرط آنکه به مرادهای باطل نینجامد. اما این شرط دیری نمی‌پاید:

«از طرف دیگر چون قرآن ادعا می‌کند از سوی عالم مطلق بحقایق هستی نازل شده و گذشته از سازگاری درونی از تطابق کامل با واقعیات خارجی برخوردار است، بهره جویندگان از آن دچار سرگردانی نخواهند شد چرا که در نهایت این واقعیات خارجی هستند که محکی برای صحت و سقم برداشت ما از قرآن می توانند باشند...» (همانجا، ص ۹۶).

ملاحظه می‌کنید، مولف قبلاً گفته بود «و کل دستگاه فکری قرآن را بعنوان صحت و سقم تاویل خویش مورد استفاده قرار می‌دهیم» (ص ۹۶) و حالا بالصراحه می- گوید: «در نهایت این واقعیات خارجی هستند که محکی برای صحت و سقم برداشت ما از قرآن می‌توانند باشند» اینک نمونه‌هایی از تاویلات:

غیب و شهادة

«... در علوم ما از جمع آوری شواهد شروع می‌کنیم. (جمع اطلاعات) تا به غیبی دست یابیم که شواهد ما بر اساس آن شکل گرفته‌اند. این همان معنی «غیب و شهادة» است. (همان اثر، ص ۲۳۶)

شناخت حسی

در تاویل آیهٔ ۳۶ از سورهٔ اسراء: «ولا تَقْفُ مالیس لک به‌علم انَّ السَّمعَ والبَصَرَ و الفوأدَ کلُّ اولئک کانَ عنه مسئولا. (پیروی مکن آنچه را بدان علم نداری، بدرستی که گوش و دیده و دل هر کدام مسئول آن هستند)» می‌گوید:

«این آیه به طور روشن و قاطع مسئولیت گوش و دیده و دل را در شناخت تاکید می‌کند. از نظر قرآن، واقعیات تنها از دریچهٔ حواس بر روی فرد اثر گذاشته و آنگاه نقش دل در ارزیابی دسته بندی این داده‌ها شروع می‌شود. از این دیدگاه مسئولیت شناخت صحیح بر عهدهٔ حواس می باشد» (همان، ص ۱۰۴).بهتان از این عظیمتر نمی‌شود. قرآن چه ارتباطی با فلسفه حسی تجربی لاک و هیوم دارد؟ قرآن می گوید: و پیداست که دستور اخلاقی می‌دهد نه درس شناخت شناسی -چیزی را که

نمی دانی دنبالش را نگیر، وگرنه چشم و گوش و دلت مسئول این کار، یعنی پیروی از عملی که به آن علم نداری، خواهند بود. اتفاقاً این آیه نه فقط غیر پوزیتیویست بلکه ضد پوزیتیویستی است چرا که چشم و گوش را هم مستقلاً و در ردیف دل مسئول می‌شناسد، و این شیوهٔ بیان در قرآن سابقه دارد.

خیلی وقتها در قرآن کارکرد چشم و گوش با چشم و گوش عادی و «علمی» فرق دارد. به تعبیر قرآن چه بسا چشم باز است اما نمی‌بیند و گوش باز است اما نمی‌شنود: **لهم اعینٌ لایُبصِرون بها و لهم آذانٌ لا یَسْمَعون بها**(اعراف، ۱۹۵) یا **وتراهم یَنظُرون الیک و هم لایُبصِرون** (اعراف، ۱۹۸) در قرآن آیه‌ای هست بس ژرف و تامل انگیرو بصیرت افزا، و مناسب با این مقام: **اَفرأیتَ من اتَّخذَ اِلهَهُ هواه و اَضلّه اللهُ علی علمٍ و خَتَم علی سَمْعِه و قَلْبِهِ و جَعل علیٰ بَصَرِه غشاوهُ، فمن یَهدیه مِن بعدِ اللهِ افلا تذکّرون** (آیا ملاحظه نمی‌کنی و نمی اندیشی در احوال کسی که هوای نفس خویش را خدای خود دانسته و خداوند او را با علم و آگاهی در بیراههٔ گمراهی وانهاده و بر گوش و دلش مهر نهاده و بر چشمانش پرده کشیده، آیا جز خدا چه کسی می تواندا‌و رابه راه ایمان باز آورد، آیا به خود نمی آئید. جاثیه، ۲۳).

از این آیه بر می آید که «علم» هم نمی تواند مانع گمراهی شود. دیگر اینکه در این آیه و بسیار آیات دیگر گفته شده که بر چشم و گوش نامؤمنان و گردنکشان مهر نهاده و پرده کشیده شده است (از جمله: **اولئک الذین طَبَعَ اللهُ علی قلوبهم و سَمْعِهم و ابصارِهم** - نحل، ۱۰۸)

طبق صریح قرآن، گاه خداوند دل و دیدهٔ منکران و منافقان را دگرگون می کند تا آیات الهی را چنانکه باید نبینند و در نیابند: **واقسموا بالله جهدَأیمانهم لَئِنْ جائَتْهم آیهٌ لیُومِنُنَّ بها، قلِ انما الآیاتُ عندَاللهِ و ما یُشْعِرُکم اَنّها اذا جائَتْ لایُومنون. و نُقَلّبُ اَفئِدَتَهُم و اَبصارَهم کمالَمْ یُومنوابها اوّلَ مرّةٍ و نَذَرُهُم فی طغیانهم یَعْمَهُون** (به خدا به سخت ترین سوگند، قسم یاد کردند که البته اگر آیتی بیاید، ایمان آرند. بگوی ای پیغمبر آیات از طرف خداست، چگونه شما مومنان به گفته این کافران مطمئن می شوید؟ آنها هم مردم معاندند که اگر آیتی آید هرگز بدان ایمان نمی آورند و ما دل و دیدهٔ اینان را چون اول بار ایمان نیاوردند اکنون از ایمان برگردانیم و آنها را به حال طغیان و سرکشی واگذاریم- سورهٔ انعام - آیات ۱۰۹ - ۱۱۰، از ترجمه الهی

قمشه‌ای).

آری داستان چشم و گوش در قرآن از این قرار است، نه از آن قرار که مؤلف ادعا می‌کند.

ملائکه

مولف در دنبال تأویل **تُسَبِّحُ له السمٰوات اسبع و الارض و من فیهن...** (اسراء...،۴۴) می‌گوید: «... «من» در عربی معمولاً موصولی است در مقابل «ما». «ما» برای جمادات و «من» برای اشخاص و صور دیگر حیات به کار گرفته می‌شود. پس نتیجه آنکه قرآن به کسانی (غیر جماد) اشاره می‌کند که در آسمانها و زمین بوده و شناوری و نظم تسبیحی را بر جهان ما تحمیل می‌کنند. اما اینها چه کسانند؟ اینها ملائکه می‌باشند...» (دین ارکان طبیعت، ص ۲۳۰).

اما همین ملائکه که در اینجا غیر جماد و دارای حیات شمرده شده‌اند در ص ۲۴۱ «کوانتومها یا بسته‌های انرژی میدان» و در ص ۲۴۸ صرفاً «نیروها» قلمداد شده‌اند. و در ص ۲۴۹ آمده است: «ملائکه که خود طبیعت را ساخته و بدان نظم و شکل داده و به جبریت نظام آن در رابطه با مسئولیت و مقام مشخص و معین و تغییر ناپذیر خویش آگاه بوده و ایمان داشتند...» «ظاهراً» از قول اخیر بر می‌آید که ملائکه جان دارند. ولی در جای دیگر می‌گوید: «... در بحث ملائکه (میدانها) روشن شد که منظور از القاء ذکر یا سرودن ذکر شیوهٔ القاء میدان است و لایتغیر و دائمی است...» ملاحظه می‌کنید که اقوال مولف در این باب تشتت و با هم تعارض دارد، تا چه رسد با قرآن.

جن

یکی از کوششهای پیگیر این دو دفتر، به دست دادن تعریف عینی و فیزیکی از جن است. در یک جا جن همان نیروی الکترو مغناطیسی دانسته شده است (هفت آسمان، ۱۳۹) و در تکمیل آن آمده است: «و بدرستی که این گروه جنیان همان پرتوهای ماوراء بنفش هستند که از ورود به جو زمین منع شده‌اند...» (همان، ص ۱۴۳).

مولف خود گفته بود «در قرآن برای تاویل صحیح متشابهات باید از کل قرآن

و اصول دستگاه فکری آن (محکمات) کمک بگیریم تا این مدلها به حقایق اساسی قرآن لطمه وارد نسازد» (دفتر اول، ۹۴). تعیین صحت این قول مولف، البته از تعیین هویت جن آسانتر است. به آسانی می توان معجم الفهرس معروف محمد فواد عبدالباقی را باز کرد و آیاتی را که زیر کلمه «جن» آورده دید و سنجید.

از بیست و دو باری که کلمه جن در قرآن به کار رفته نزدیک به بیست موردش با تاویل عالمانه و به خیال خود پوزیتیویستی مولف این کتاب جور در نمی آید. چون کشف آلایات قرآن در اختیار همه هست، آیات بیستگانه را نمی‌آورم و فقط به بعضی اشاره می کنم. در آیهٔ: **قل لَئِن اجْتَمَعَتِ الانسُ و الجنُ علیٰ أن یأتوا بِمِثلِ هذاالقرآن لایأتون بمثله** (اسراء ۸۸) آیا خداوند در جنب انسان و همانند انسان «الکترو مغناطیس» را به مبارزه (= تَحَدّی: نظیره گویی برای قرآن) می‌خواند؟

یا در آیهٔ: **وَ لَقَدذَرأنا لِجهنم کثیراً من الجن و الانس** (اعراف ۱۷۰) آیا بسیاری از امواج یا نیروی الکترو مغناطیس جهنمی هستند؟

یا در آیه: **اَرِنا الذّین اَضلاّنا من الجِنِ و الانسِ نجْعلْهما تحتَ اَقدامنا**(فصلت، ۲۹) آیا الکترومغناطیس می تواند گمراه کننده باشد؟

یا در این آیه: **و اذا صرفنا الیک نَفَراً من الجنِ یستمعون القرآن** (احقاف، ۲۹۰) آیا گروه الکترو مغناطیسها به قرآن گوش فرا می داده‌اند؟

آیات مربوط به ملائکه و شیطان را هم می توان با تأویلات مولف مقایسه کرد. سراسر این دو دفتر آکنده از تاویلات خود رأیانه و نوظهور و ناسازگار با قرآن و نیز با منطق هرگونه تحقیقی است.

*

آیا بعد از این تفصیلات، مولف و کسانی که از همان دید به اسلام و قرآن می نگرند هنوز هم «دیدگاه تحققی را تنها دیدگاه مورد قبول قرآن» می دانند؟ مؤلف بجای تعیین تکلیف وجود یا ماهیت جن و شیطان و ملائکه به ضرب پوزیتیویسم غیر منطقی و رمانتیک خود، اگر می تواند بر طبق اصول روش پوزیتیویسم واقعی، وجود خداوند یا حقیقت وحی یا حقیقت مطلق را ثابت کند، یا به قول حضرات، تحقیق پذیر سازد، تا علی التحقیق به بزرگترین کشف تاریخ علم و فلسفه دست یابد. اگر بگویند وجود خداوند را از دیدگاه تحققی نمی توان اثبات کرد، خواهم گفت پس چرا

حقانیت قرآن و ماهیت جن و هفت آسمان را می توان؟ این چه پوزیتیویسمی است که به این «خوبی» قرآن را تاویل و معضلات آنرا تحلیل می‌کند ولی از اثبات صرف و سادهٔ وجود خداوند که نازل کنندهٔ همین قرآن و آفرینندهٔ همان شیطان است عاجز است؟

حاصل آنکه، به نظر نگارندهٔ این سطور، در میان تمامی مکتبهای علم و فلسفه و فلسفهٔ علم که در فرهنگ بشری سابقه دارد، نامناسب ترین و بی ارتباط ترین دید گاه برای بررسی و تفسیر قرآن و اسلام دید گاه تحققی است.

این نکته نیز ناگفته نماند که مراد اصلی نگارنده در این نقد، نقد و نقض پوزیتیویسم منطقی و غیر منطقی نبود، بلکه اثبات بی‌ارتباطی و ناسازگاری این دید گاه با تفسیر قرآن بود.

به این معنا که اگر تمامی انتقاداتی که از پوزیتیویسم در اینجا و جاهای دیگر مطرح شده، جواب داشته باشد، و ارائه شود، بنده منت پذیرم، حداکثرش این است که آن جوابگوئیها تمامی انتقادها و آسیبهای وارد شده بر پوزیتیویسم را رفع می‌کند. ولی هرگز این ادعای گزاف را که دید گاه تحققی تنها دید گاه مناسب برای تفسیر قرآن است، نمی تواند ثابت کند، چه این ادعا، ادعای پوزیتیویسم نیست، ادعای کسی است که نه پوزیتیویسم را می‌شناسد و نه قرآن را: **مذبذبین بین ذلک لا الی هؤلاء و لا الی هؤلاء** (نساء ۱۴۳)

فصلی نوین در پژوهشهای قرآن شناسی

تاریخ قرآن نوشتهٔ دکتر محمود رامیار، نخست بار در سال ۱۳۴۶ انتشار یافت.[۱] این کتاب براستی در نوع خود، درمیان آثار قرآن شناسی فارسی بی سابقه و بی نظیر بود و اینک طبع دوم آن، با تجدید نظر و افزایش بسیار، با حجمی بیش از دو برابر حجم طبع اول از سوی انتشارات امیر کبیر در دسترس قرآن پژوهان قرار گرفته است.

پیش از این کتاب، فقط دو کتاب مهم، در زمینهٔ تاریخ قرآن انتشار یافته است. یکی ازاین دو که نقطهٔ عطفی در تحقیقات جدید قرآن شناسی مستشرقان است، همانا تاریخ قرآن اثر تئودور نولد که (۱۸۳۶ - ۱۹۳۰) اسلام شناس و ایرانشناس نامدار آلمانی است که در تحقیق مبتکرانهٔ خود از شائبهٔ غرض و دنیوی سازی و زدودن جنبهٔ قدسی و غیبی و معجزه آسای قرآن خالی نیست و نخستین طبع آن در سال ۱۸۶۰ منتشر گردیده است و بر تمامی تواریخ قرآنی که بعد از آن نوشته شده اثر گذاشته است. دیگری تاریخ القرآن اثر ابو عبدالله مجتهد زنجانی (۱۲۷۰ - ۱۳۱۹) محقق ممتاز ایرانی است که اثر برجسته و اصیلی است (چاپ اول متن اصلی عربی به سال ۱۳۵۴ هجری و

---

۱. تاریخ قرآن، تالیف دکتر محمود رامیار (تهران، اندیشه، ۱۳۴۶).

نخستین چاپ ترجمهٔ فارسی آن به قلم ابوالقاسم سحاب به سال ۱۳۱۷). استاد زنجانی از تحقیقات اسلامشناسان معاصر اروپایی بویژه نولدکه سود برده و استنباطهای تازه‌ای نیز بر مبنای منابع اصیل قدیمی به عمل آورده است. باری فضل تقدم در این زمینه از آنِ این دو قرآن شناس نامدار است. نقص تاریخ قرآن زنجانی در اختصار بیش از حد آن است (متن عربی آن در حدود ۸۰ صفحه است) وگرنه از نظر اصابت و اصالت رأی اثر برجسته‌ای است.

اثر دیگری که بعد از چاپ اول تاریخ قرآن دکتر رامیار و پیش از چاپ دوم آن، در همین زمینه انتشار یافته پژوهشی در تاریخ قرآن تالیف آقای دکتر سید محمد باقر حجتی، استاد دانشگاه تهران است،[۲] که اثری محققانه و دارای مباحثی مبتکرانه است و تاریخ قرآن آقای رامیار را جزو منابع خود یاد کرده است.

دکتر محمود رامیار از قرآن‌شناسان سختکوش و سره‌اندیش امروز ایران است که دانش و روش، عقل و نقل، روح ایمان و روحیهٔ انصاف و انتقاد علمی و شیوهٔ تحقیق قدیم و جدید را با هم جمع کرده است. علاوه بر کتاب مورد بحث، سالها پیش دو فهرست دقیق نیز برای قرآن تنظیم کرده است: نخست کشف الآیات الفبایی، که در مطبوعات فارسی سابقه نداشته، با ذوق و طبع فارسی زبانان و قرآن پژوهان ایرانی سازگارتر است، و دیگر کشف المطالب تفصیلی که بالغ بر ۱۵۰۰ موضوع و مدخل می گردد و آن هم در نوع خود کم سابقه است.[۳] نیز تاریخ قرآن رژیس[۴] بلاشر (۱۹۰۰ - ۱۹۷۳) اسلامشناس فرانسوی و مترجم قرآن (از عربی به فرانسوی) را با نام در آستانهٔ قرآن به فارسی ترجمه کرده است.[۵]

---

۲. پژوهشی در تاریخ قرآن، نوشتهٔ دکتر سید محمد باقر حجتی. طبع دوم (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۰).

۳. فهارس القرآن، تنظیم دکتر محمود رامیار، [در ذیل قرآنی که به خط مصطفی نظیف به چاپ رسیده] (تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۵).

۴. تلفظ این نام به شهادت فرهنگ زندگینامه‌ای و بستر و ضبط دایرة المعارف فارسی، «ژریس» است، نه «رژی» که در روی جلد و صفحهٔ عنوان در آستانهٔ قرآن آمده است.

۵. در آستانهٔ قرآن نوشتهٔ رژی بلاشر. ترجمهٔ دکتر محمود رامیار (تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹).

تاریخ قرآن که اسم و اصطلاحی جدید است، یکی یا دقیقتر بگوییم مجموعه‌ای از علوم قرآنی است که مربوط به شناخت متن قرآن و سرگذشت متن قرآن و سرگذشت وحی و کتابت وحی و جمع و تدوین قرآن است. به عبارت دیگر شناخت متن و صورت قرآن است نه محتوای آن که موضوع تفسیر و سایر علوم قرآنی است، و با مسائل تاریخی نزول و تدوین قرآن سر و کار دارد نه با مسائل اعتقادی. بعضی از علوم قرآنی نظیر شناخت مکی و مدنی یا ناسخ و منسوخ یا اسباب النزول نیز گاه استطراداً در تاریخ قرآن مطرح می‌گردند ولی خود هر یک علم قرآنی مفصل و مستقلی هستند. اهم مسائل و مباحثی که در تاریخ قرآن (طبق اصطلاح جدید) طرح می‌گردد مسائلی است که تحت نام علوم قرآنی، یا حتی بدون تصریح به این نام، در کتب کلاسیک مربوط به علوم قرآنی، بویژه در دو کتاب جامع و مشهور برهان زرکشی و اتقان سیوطی[۶] مطرح شده است. مگر مباحث جدید و نادری چون تاریخ ترجمه‌های قرآن یا کتابشناسی و تاریخچهٔ چاپهای قرآن یا قرآنهای چاپی و نظایر آن.

اینک برای آنکه معلوم شود تاریخ قرآن متشکل از چه مباحثی است، به مضامین فصلهای هفده گانه و نیز ملحقات تاریخ قرآن اشاره می‌کنیم:

در فصل اول: «گامی کوتاه و لرزان به پیشگاه قرآن» از شان و مقام قدسی قرآن، با استشهاد به آیات و اخبار مناسب بحث شده است.

در فصل دوم: «نامهای قرآن» از نخستین نام (مصحف) و سایر نامهای قرآن، و قرآن در لغت و معانی گوناگون، لفظ قرآن و توجیه تلفظهای مختلف این لفظ و نیز نام و املای اروپایی کلمهٔ قرآن بحث شده است.

فصل سوم: دربارهٔ «آغاز وحی» است و از گوشه‌گیریها (تحنث) حضرت رسول (ص) که «چند سالی پیش از بعثت هر چند گاه یکبار چند شب و یا به هر سالی یکماه را در غار حراء مجاور و معتکف می‌گشت» (ص ۳۳) سخن می‌گوید. و تحقیق جامعی دربارهٔ حنیف و حنفیت و حنفاء دارد.

فصل چهارم: «چگونگی وحی» است شامل این مباحث: وحی در لغت، وحی در

---

۶. این کتاب به همت یکی از افاضل حوزهٔ علمیهٔ قم، حجة الاسلام سیدمهدی حائری قزوینی به فارسی ترجمه شده و بزودی از سوی انتشارات امیرکبیر منتشر خواهد شد.

قرآن (و انواع آن از وحی که به انبیا می‌شود گرفته تا وحی به مادر موسی و وحی به زنبور عسل و حتی وحی مربوط به تکوین جهان، و وحی شیاطین به پیروانشان و گفته می شود که «تقریباً در برابر ۸۶ مورد وحی ۲۶۰ مورد نزول [و مشتقات آن] قرار دارد که آنها هم همین معنی را می رسانند ص ۸۹). بحث بعدی شهادت قرآن بر وحی محمدی (ص) یاد شده است. سپس از حدیث و احادیث قدسی بحث شده است. آنگاه چگونگی وحی و مواقع فرود آمدن وحی و حالاتی که بر اثر آن به‌رسول‌اکرم (ص) دست می داد مطرح شده است. در دنبالهٔ همین بحث به رد نظر منکران و مستشرقانی که بعضی از این احوال - نظیر خود فرورفتگی عمیق یا اغماء را - العیاذ بالله به جنون یا صرع و نظایر آن حمل می کرده‌اند، می پردازد. سپس دلایل متینی در اثبات سلامت نفس و جسم و روح پیامبر (ص) و صداقت و امانتداری عظیم او پیش می کشد و دربارهٔ صحت وحی، به نقل از منابع یا ابتکار، استدلالهای نغزی به میان می آورد (ص ۱۱۶). سپس در باب معلمان «موهوم» که اهل کتاب و منکران از دیر باز برای رسول اکرم (ص) قائل بوده‌اند و ادعا می‌کرده‌اند که مضامین قرآن را از آنان فرا می گرفته است، سخن می گوید.

فصل پنجم: «در مدار وحی» است که در فلسفه و ماهیت وحی و انواع آن و فرق آن با الهام است. در ذیل همین فصل یک بحث مهم به نام افسانهٔ غرانیق بر می خوریم که یکی از تهمتهای قدیمی و مشهور منکران و معاندان بوده است و سپس بعضی از مستشرقان نیز دنبال آن را گرفته‌اند و از این قرار است که می گویند حضرت محمد (ص) خود آگاهانه یا ناخود آگاهانه هنگام خواندن آیاتی از سورهٔ نجم - که به تازگی نازل شده بود سه آیه یا بهتر بگوییم دو عبارت، متضمن گرامیداشت بتان یا خدایان جاهلیت، از خویش یا به القای شیطان، به قصد استمالت بعضی مردم قریش، افزوده است: تلک الغرانیق العلیٰ... الی آخر. سپس با دخالت جبرئیل آنچه سهو نبی یا القاء شیطان بوده، از وحی اصیل جدا و ابطال می گردد. اشکال کار در این است که «این داستان را واقدی و طبری و ابن سعد [که سه منبع کهن و نسبت به منابع دیگر موثق ترند] نقل کرده‌اند. و به دنبال ایشان بسیاری از مفسران و نویسندگان سیرهٔ رسول خدا آن را به کتابهای خود برده اند که بهترین بهانه را به معاندان و نویسندگان نامسلمان داده است. (ص ۱۴۹)

مولف پس از طرح تفصیلی این داستان، با چهار نوع استدلال و برداشت (۱. از

نظر قرآن، ۲. از نظر احادیث، ۳. از نظر عقل، ٤. از نظر تاریخی) که از نظر احاطه و شیوهٔ استدلال کم نظیر است و بهتر از همهٔ کوششهای پیشین و پیشینیان، این شبهه را ریشه‌کن می سازد. بحث بعدی این فصل، تحقیقی در باب نسبت نسیان به پیامبر (صفحات ۱۶۶ - ۱۷۶) و فرق میان «رسول و نبی» (۱۷۶ - ۱۷۹) است.

فصل ششم در «نزول قرآن» است. شامل بحث در معنی نزول قرآن و مراحل سه گانهٔ نزول. مولف بعد از بحث در چون و چند مراحل مختلف نزول، جانب قولی را می‌گیرد که محمد بن اسحاق و شعبی نقل کرده و شیخ مفید نیز طرفدار آن بوده است: «منظور از نزول قرآن در لیلة‌القدر ماه رمضان، آغاز وحی و شروع به نزول قرآن است» (ص ۱۹۱). سپس به یک بحث فرعی مهم می‌پردازد، تحت عنوان «کلمات قرآن از کیست» و پس از نقل چند قول جانب این قول را می گیرد که «جبرئیل لفظ و معنی قرآن را از لوح محفوظ آموخته و حفظ کرده و همان را فرود آورده است.» (ص ۱۹٤)

فصل هفتم: «تالیف قرآن در زمان رسول خدا (ص)» است. مشتمل بر «جمع آوری قرآن »، و در اینجا بحث باریکی مطرح شده است که نخستین معنای جمع قرآن، حفظ یا اخذ آن است. و معانی دیگری نیز برای آن یاد شده که آخرین و چهارمین مرحلهٔ آن تدوین و گردآوری یک متن و نص مرتب بر حسب قرائت متواتر بوده است (ص ۲۱۲) و می نویسد: «جمع در زمان رسول خدا را «تالیف» می گویند. اقدام ابوبکر را «جمع» می نامند و آنچه در زمان عثمان انجام شد «نسخ» یا نسخه برداری و تکثیر نسخه می دانند» (۲۱۲ - ۲۱۳).

بخش دیگر این فصل: به «نوشتن قرآن» اختصاص دارد و از «کاتبان وحی» سخن گفته است. در ذیل این بخش، یک قطعهٔ پنج صفحه‌ای (صفحات ۲۷۰ - ۲۷٤) هست که به گمان نگارندهٔ این سطور نابجا افتاده است. این قطعه راجع به تاثیر شگرف قرآن بر عمر بن خطاب است که منتهی به اسلام آوردنش شد و جای منطقی‌اش در بخش «تاثیر قرآن» (صفحات ۲۱۳تا۲۲۰) است. سپس از «به روی چه می نوشتند» و «تالیف قرآن» بحث شده. در مبحث اخیر نویسنده با استنادهای مبتکرانهٔ خود به قرآن و احادیث نبوی مسلم می دارد که «دست کم از همان سالهای هشتم و نهم بعثت، قرآن مجموع بوده است.» (ص ۲۸۳)

فصل هشتم: «جمع قرآن در زمان ابوبکر» گفته‌اند «رویداد یمامه»، که در سال

دوم خلافت ابوبکر پیش آمد، انگیزۀ اقدام به تدوین نهایی و تکثیر و انتشار قرآن بوده است. این رویداد، نبرد سهمگینی بود بین مرتدان و پیروان پیامبری دروغین به نام مسیلمۀ کذاب، و مسلمانان که هر چند منتهی به خاموش کردن آتش فتنه و هلاکت مسیلمه شد ولی شهدای اسلام سنگین بود (تا ۱۷۰۰ نفر هم روایت شده) که در آن میان، طبق کمترین شمارش هفتاد تن از صحابه و حاملان و حافظان قرآن بوده اند. باری به هشدار عمر، ابوبکر زیدبن حارث را که از پر کارترین نویسند گان وحی، و خود حافظ قرآن و دارای مصحفی اختصاصی بود نزد خود، خواند و از او خواست که باز نویس و تدوین نهایی قرآن را هر چه زودتر آغاز کند. زید ابتدا انجام کاری را که تصور می کرد خود پیامبر (ص) به عهده نگرفته یا به پایان نبرده دشوار و حتی بدعت آمیز می یافت، ولی پس از بحث با ابوبکر و عمر تردیدش رفع شد و شروع به کار کرد.(صفحات ۳۰۳ - ۳۰۹)

«زید دست اندر کار شد. او راهی را که انتخاب کرد، روش محکم و متقنی بود. او می خواست قرآن را، چنانکه از دهان مبارک نبی (ص) بیرون آمده حفظ و ضبط کند. لذا بدانچه خود از حفظ داشته و یا نوشته و یا شنیده بس نکرد. بلکه شروع به تتبع و جستجو نمود و از همه در این کار بزرگ یاری طلبید. ابوبکر و یا عمر بود که میان مردم منادی گذاشت و آنها را به جمع قرآن فرا خواند. آنها دو منبع محکم و متقن برای این کار بر گزیدند. یکی آنچه در حضور رسول خدا نوشته شده بود، اعم از آنچه نزد رسول خدا بود و آنچه دیگران برای خود در حضور پیامبر گرامی نوشته بودند. دوم آنچه در سینۀ مردمان محفوظ بوده است. او از شدت مبالغه در این کار، هیچ نوشته‌ای نپذیرفت، مگر اینکه دو شاهد عادل گواهی دهند که درحضور حضرتش نوشته شده.» (ص ۳۱۰)

مبحث بعدی «همکاران زید» است (عمر بن خطاب، ابی بن کعب، و عده ای از صحابه که مکتوبات یامحفوظات خود را به آنها ارائه می کردند.) سپس این بحث پیش آمده که «چرا زید انتخاب شد.»

در این مرحله قرآن به صورت صحیفه یعنی صفحه صفحه و اوراق بوده، نه مصحف، یعنی به صورت صحایف صحافی شده و شیرازه بستۀ معهود نبوده. «مجموعه ابوبکر به هر صورت که بوده، سوره‌ها مرتب و منظم و یا احیاناً پس و پیش بوده، همۀ

آنها را در میان دو جلد نهاده [چنانکه علی (ع) فرموده بود: ابوبکر اول من جمع القرآن بین اللوحین] و یا به صورت بسته‌ای بوده که در ربعه (جعبه) ای نهاده‌اند که محفوظ باشد. حتی می‌دانیم که سعد مأمور و نگهبان مخصوص مصاحف ابوبکر بوده که از هر گزندی مصون ماند» (ص ۲۳٤). این گردآوری در حدود ۱٤ ماه و حداکثر تا وفات ابوبکر به سال ۱۳ هجری طول کشیده بوده است.

دنبالهٔ سرگذشت این نسخه این است که طبق وصیت ابوبکر آن را در اختیار عمر نهادند و سپس طبق وصیت عمر آن را در اختیار دخترش حفصه همسر رسول خدا(ص) قرار دادند. سپس عثمان آن را برای نگاشتن مصاحفی از روی آن از حصفه به امانت گرفت. سرانجام - یعنی سی سال پس از تکثیر آن و تهیه و تدوین مصاحف معتبر عثمانی - مروان بن حکم (متوفای ٦٥) که در عهد معاویه و الی مدینه بود، با هر سماجتی بود پس از وفات حفصه آن را به چنگ آورد، و با این تصور که ممکن است بعدها این شک در دل مردمان پیدا شود که شاید سایر مصاحف (بویژه مصاحف عثمانی) با این مصحف فرق دارد دستور داد که آن را به آب یا آتش نابود کردند. (صفحات ۳۲۵ - ۳۲٦)

در بحث بعدی، در «سنجش کار زید» آمده است: «مبنای کار او اساسی متین و استوار ادشت: نوشته‌های موجود در خانهٔ پیامبر، نوشته‌های موجود صحابه (بخصوص مصحف علی (ع)، ابی بن کعب، معاذ، مقداد، ابن مسعود ...) نوشته‌های شخصی خود او، آیاتی که همه از حفظ بودند، شهادت شاهدان عین، خلاصه: تواتری قطعی و مسلم که جای هیچ تردیدی نگذاشته است، مبنای اصلی کار او بود... چنین‌است که به‌آسانی‌می - توان گفت آیات کریمه‌ای‌که جبرئیل بر پیامبر خدا آورده همین است که امروز «بین - الدفتین» به نام «قرآن» در دست همهٔ ماست.» (صفحات ۳۲۸ - ۳۲۹)

دربحث بعدی: «انگیزهٔ ابوبکر» تلویحاً از دلایل سیاسی داشتن انگیزهٔ او سخن به میان آمده که چندان مستند و موجه نیست، و بر عکس فصلها و فرعهای دیگر بجای سند و برهان، حدس و گمان به همراه دارد. خوشبختانه در پایان همین مبحث چنین می خوانیم که «به هر صورت، هر انگیزه و سببی که بود، نتیجه‌اش در نهایت دقت و اوج عظمت عاید جامعهٔ اسلامی گردید.» (ص ۳۳۲)

فصل نهم «مصاحف همزمان ابوبکر» نام دارد: «متاسفانه نسخهٔ مطمئن مکتوبی از آنها در دست نمانده است. فقط در کتب مربوط است که می‌توان از این مصاحف

آثاری جستجو کرد.» (ص ۳۳۶). سپس بیست نام از صاحبان این مصاحف به ترتیب تاریخ وفات طرح، و مسالهٔ مصحف منسوب به آنان بررسی شده است. در مورد مصحف فاطمه (ع) با استناد به دو منبع شیعی، یعنی بحار الانوار و تفسیر قمی و نیز نقل قول از شرف الدین و محمد جواد بلاغی می گوید که به احتمال زیاد مجموعه‌ای از امثال و حکم و موعظه بوده است، نه نسخه‌ای از قرآن (ص ۳۳۷). در مورد مصحف علی (ع) «پاره‌ای از روایات آمده است که نخستین کسی که پس از رحلت پیامبر اکرم همت به جمع قرآن گماشت و آن را برای حفظ از هر دگرگونی گردآورد، علی بن ابیطالب (ع) بود. تنها در روایات شیعه نیست که علی (ع) نخستین گردآورندهٔ قرآن مجید پس از رسول خداست. اهل تسنن نیز این قبیل روایات نقل کرده‌اند» [و در پانویس به ۹منبع از منابع عامه ارجاع داده است].(صفحات ۳۶۶ تا ۳۶۸)

ابن ندیم تصریح دارد که این مصحف را دیده است و ترتیب سوره ها را در آن شرح می دهد ولی در نسخه‌های موجود الفهرست این قسمت افتادگی دارد و احتمالاً دست متعصبی آنها از جای برکنده است: «بدین ترتیب یکی از معتبر ترین اسناد در این باره از میان برده شده است، که اگر از بین نرفته بود بی گفتگو به روشن شدن تاریخ قرآن و مخصوصاً ترتیب نزول آیات و سیر تدریجی احکام و بسیاری از نکات و مطالب مهم دیگر کمک بسیار می‌نمود.» (ص ۳۶۹)

فصل دهم: «در زمان عمر» نام دارد. عمر در گرامیداشت قرآن و ترویج آموزش آن و بزرگداشت قاریان و مقریان اهتمام شایان داشت و «در کارزمان ابوبکر دیدیم که نقش اساسی پیشنهاد دهندهٔ اصلی را داشت و درکار جمع و گرد آوری مصحف آن زمان نیز همکاری زیاد کرد، با زید بر در مسجد نشستند و آیاتی را که مسلمین به همراه شاهدان خود می آوردند پذیرفتند، و بالاخره این مصحف نوشته شده از ابوبکر به عمر رسید.» (ص ۳۹۸)... «گذشته از این در کار نوشتن مصاحف که این زمان شروع شده بود، نظارتی داشت». (ص ۴۰۰)

فصل یازدهم: دربارهٔ «یکی کردن مصاحف در زمان عثمان» است. در عصر عثمان اغتشاشات و اختلالاتی در امر قرائت و آموزش قرآن پدید آمده بود که اگر هم سابقه‌اش به زمان عمر می‌رسید، اکنون شدت یافته بود. از جمله اینکه مردم غیر عرب تلفظ کلمات قرآنی را دشوار می‌یافتند. خود عربها نیز با جانبداری از یکی از قرائتهای

گوناگون، فی المثل ابوموسی اشعری، یا ابی بن کعب یا عبدالله بن مسعود، با یکدیگر اختلاف پید می کردند و کار به تخطئه و حتی تکفیر می کشید.

عثمان که در سال ۲۴ هجری به خلافت رسیده بود بخوبی از خطر این همه تفرقه با خبر بود لذا انجمنی تشکیل داد مرکب از زیدبن ثابت، سعید بن عاص، عبدالله بن زبیر و عبدالرحمن بن حارث. ریاست انجمن با زید بود و عثمان دستور داده بود او نویسندهٔ مصحف باشد و سعید بن عاص املا کند. این هیأت با همکاری دوازده نفر از قریش و انصار (که علی (ع) بر کارآنها نظارت و اشراف داشت) نسخهٔ «امام» یعنی نسخهٔ خدشه ناپذیر و لازم الاتباع را تهیه کردند و از روی آن نسخه‌های متعدد نوشتند که به اطراف ممالک اسلامی فرستاده شود.

این انجمن ابتدا نسخهٔ جمع شده در زمان ابوبکر را که اینک نزد حفصه بود - با قول و قسم عثمان که آن را باز خواهد گرداند به امانت گرفتند. «اساس، همان مصحف ابوبکر و نوشته‌های زمان پیامبر بود که البته از تجدید نظر در متن قبلی نیز غافل نماندند و در نوشته‌های دست صحابه با شهادت دو شاهد نیز تکیه داشته‌اند. دستوری که عثمان به چهار نفر داده بود این بود که هر گاه شما سه تن قریشی در چیزی از قرآن با زید بن ثابت اختلاف پیدا کردید مورد اختلاف را به زبان قریش بنویسید زیرا که قرآن به زبان ایشان نازل شده است و یا بیاورید نزدمن.» (صفحات ۴۲۲ - ۴۲۳)

به این ترتیب کار تدوین متن جدید پیش رفت و چون از تدوین آن فارغ شدند «عثمان دستور داد تمام آن کتیبه‌ها، نوشته‌ها، استخوانها، سنگهای نازک سپید، چرمها، سفالها و الیاف خرمایی که صحابه آورده بودند و آیات قرآنی بر آنها نوشته شده بود بسوزانند (یا پاره پاره کنند و بشویند) تا ریشهٔ نزاع و اختلاف بکلی از میان برود و همهٔ مسلمانان یکپارچه و یکدسته به یک متن و یک کلام چنگ زنند و از هر لغزش و اختلافی که بر سر دیگران فرود آمد، مصون و محفوظ مانند. او دستور داد هر جا و نزد هر کسی مصحفی مخالف آنچه آنان جمع کرده‌اند یافته شود دچار حرق (ویا خرق) شود. و مردم را به اطاعت از آن یک نسخه فرا خواند.» (صفحات ۴۳۰ - ۴۳۱)

این امر سرنوشت ساز سترگ در حدود پنج سال (از ۲۴ یا ۲۵ هجری تا قبل از سال ۳۰ هجری) به طول کشیده است. تنها کسی از حافظان و کبار صحابه که گفته‌اند در اینکار به تردید و تخطئه نگریست عبدالله بن مسعود بود که بین او وعثمان کدورتها رفته

بود و معترض به شرکت زید بالنسبه جوان در آن انجمن و گله مند از شرکت ندادن خودش بود. اما در عوض، به نقل علمای فریقین علی بن ابی طالب (ع) کار عثمان و مصاحف مدونهٔ او را تایید کرد، حتی مردم را از طعن در حق عثمان و «سوزانندهٔ مصاحف» نامیدن او باز داشت و گفت اگر او هم بجای عثمان متصدی این امر می‌شد همان کار را می‌کرد. (ص ٤٤٥)

از این مصحف امام، طبق معقول ترین محاسبه باید شش نسخهٔ متناظر تهیه شده باشد. برای بصره، کوفه، شام، مکه و مدینه و یکی هم مختص خلیفه. از آنجا که این مصاحف با خط دشوار خوان آن روزگار - بی نقطه و بی اعراب - نوشته شده بود، درست خواندن آن نیازمند تعلیم معلمان خبره بود. «روایت شده که عثمان به زید بن ثابت فرمان داد تا قرآن را به مردم مدینه تعلیم دهد. عبدالله بن سائب را با قرآن مکی فرستاد. مغیرة بن ابی شهاب مخزومی رابا قرآن شامی، ابوعبدالرحمن السلمی را با مصحف کوفی و عامر بن عبدالقیس را با قرآن بصری فرستاد.» (ص ٤٦٥)

سپس بحث جذابی دربارهٔ سرنوشت این مصاحف و مصاحفی که از روی آنها نوشته شده تحت عنوان «مصاحف عثمانی چه شدند؟» به میان آمده است و از قول مورخان، و نیز جهانگردانی چون ابن بطوطه راجع به مصاحفی که صاحبان و «متولیان» آن ادعا می‌کرده‌اند که مصحف شخصی عثمان است و حتی آثار خون او به هنگام کشته شدنش بر بعضی صفحات آنهانقش بسته است، چندین حکایت و روایت نقل می‌کند، ولی در صحت نهایی آنها شک دارد. «البته فقدان نسخه‌های اصلی زمان عثمان زیانی در بر ندارد. زیرا نسخه‌های قرآن از همان روزهای اول، هزاران هزار نوشته شده و سینه به سینه و دست به دست گشته است تا امروز که به ما رسیده است.» (ص. ٤٧٠)

فصل دوازدهم: «خط قرآن» است، شامل مباحثی چون «خطوط عربی»، «خط مسند»، «خط نبطی»، «خط کوفی»، «خط نسخ»، «خط در مکه و مدینه»، «اهتمام پیامبر ص»، (در تشویق به نوشتن و خواندن قرآن) و بحث جامعی دربارهٔ «پیامبر امی» نقل مهمترین دلایل قائلان به خوانائی و نویسائی پیامبر (ص) منکران آن.

فصل سیزدهم در بارهٔ «اعجام و نقطه گذاری» است و از مشکلات خط، و خواندن قرآن سخن می‌راند. مصاحف عثمانی و سایر مصاحف همزمان با آن فاقد هر گونه نقطه و نشان و بدون اعراب بوده است. علاوه بر بی نقطه بودن حروف، غالب حروف عله

(الف، واو، یاء) هم در کلمه نوشته نمی‌شده و فی‌المثل «قل» «قال» یکسان نوشته می‌شده «البته نقطه‌گذاریها و ضبط حرکات و رموز یکمرتبه به وجود نیامده و سیر تدریجی داشته است [و از نیمهٔ دوم قرن اول آغاز شد] تا اینکه اندک اندک در قرن سوم هجری به دورهٔ کمال خود رسید.» (ص ۵۴۳)

فصل چهاردهم دربارهٔ «آیه‌ها و سوره‌ها» است. برای آیه شش معنا شمرده شده و در کلمهٔ «آیه» نیز تحقیق شده است. برای شناسایی آیه «راهی جز آنچه خود شارع مقدس گفته و سنتی که بر قرار نهاده وجود ندارد.» (ص ۵۵۱) یعنی آغاز و انجام هر آیه را خود پیامبر (ص) تعیین و تصریح کرده است. سپس بحث پر باری دربارهٔ بسمله (بسم الله الرحمن الرحیم) به میان آمده و گفته شده است که شیعیان و قراء و فقهای کوفه و مکه آن را در هر سوره آیهٔ مستقلی می‌شمارند. بعد، در نخستین آیه بحث شده و از میان چند قولی که از سیوطی نقل و نقد شده همان قول اول او را که مطابق با مشهور است بر اقوال دیگر ترجیح داده (نخستین آیه یا آیات قرآن، پنج آیهٔ اول سورهٔ علق است).

در مورد آخرین آیهٔ نازل شده هم ده قول نقل می‌نماید. در ذیل مبحث «شمارهٔ آیه‌ها» آمده «به هر حال، امروز تقریباً بیشتر آیات قرآنی از نظر شماره به طریقهٔ کوفیان [و به تعداد ۶۲۳۶ آیه] است که ابوعبدالرحمان، عبدالله بن حبیب السلمی از امیر مومنان علی بن ابی طالب (ع) نقل کرده امام الشاطبی آن را در «ناظمة الزهر» آورده است» (ص ۵۷۰). سپس بحث سوره‌ها و تحقیق لغوی کلمهٔ سوره و مبحثی درباره کوتاهترین و بلندترین سوره به میان آمده است. آن گاه نام یکایک صد و چهارده سورهٔ قرآن و شمارهٔ آیات و کلمات و حروف هریک فهرست وار یاد شده است. سپس دربارهٔ اولین سورهٔ نازل شده (به اختلاف اقوال: علق یا حمد) و آخرین سوره (به اختلاف اقوال: مائده، برائت، نصر) سخن می گوید.

در «ترتیب سوره‌ها» این بحث مطرح شده که آیا نظم و توالی سوره‌ها به این صورت که در قرآن مشاهده می‌کنیم همانند جای آیات و آغاز و انجام آنها به تعیین و تصریح رسول اکرم (ص) یا به اجتهاد صحابه و فراهم آورندگان مصحف ابوبکر و مصاحف عثمانی مربوط است؟ مولف اقوال مختلف را نقل می کند و این قول را ترجیح می دهد که «ترتیب پاره‌ای از سوره‌ها توقیفی است و تنظیم پاره‌ای دیگر به اجتهاد و نظر

صحابه بوده است.» (ص ۶۰۰)

فصل پانزدهم دربارهٔ «مکی و مدنی در قرآن» است که در آن از راه شناسائی و تشخیص مکی از مدنی و ضابطهٔ این تشخیص و فایدهٔ این شناسایی بحث شده است، و اقوال صاحبنظران دربارهٔ اینکه کدام سوره‌ها مکی است و کدام مدنی، همراه با فهرست هر یک نقل شده است.

فصل شانزدهم دربارهٔ «سبب نزول» است، شامل بحث در «معنی سبب [= شأن] نزول»، «فایدهٔ شناسائی سبب نزول»، «راههای شناسایی سبب نزول» و نظایر آن که مشحون از فواید است، اما جای چنین بحثی، که خود یک شاخهٔ مستقل از علوم قرآنی است، در تاریخ قرآن نیست، و نگارندهٔ این سطور نتوانست ربط آن را با سایر کتاب دریابد.

فصل هفدهم دربارهٔ «ترجمهٔ قرآن» است. در این فصل گفته شده است که «قرآن مجید تاکنون بیش از ۱۲۰ بار به ۳۵ زبان مختلف در جهان ترجمه شده است» (ص ۶۴۵). تصور می کنم این آمار متعلق به در حدود بیست سال پیش باشد (چه در طبع اول همین کتاب - به سال ۱۳۴۶ - هم همین آمار آمده بود.) و از جمله به ترجمه‌های ژاپنی قرآن (به قلم ایزوتسو و دیگران) و ترجمهٔ جدید آلمانی پارت اشاره نشده است. می توان حدس زد که در طی این بیست سال، قرآن مجید به در حدود ۲۰ زبان دیگر هم ترجمه شده باشد. یا در زبانهایی که قبلاً هم ترجمه شده بود، ترجمه‌های جدید صورت گرفته باشد. متاسفانه در جهان اسلام به تدوین کتابشناسی تفصیلی و توصیفی قرآن عنایت و اهتمامی نشده است. کتابشناسی قرآن برای پژوهشهای تاریخ قرآن و سایر علوم قرآنی اهمیت و ضرورت فوق العاده دارد. طبعاً فصل مفصلی از این کتابشناسی باید در بردارندهٔ مشخصات و آمار تمامی ترجمه‌های قرآن باشد. البته کوششهایی در این زمینه در جریان است که امیدوارم به ثمر برسد و انتشار بیابد. باری در این فصل به پیشینهٔ دیرینهٔ ترجمهٔ قرآن به اغلب زبانها اشاره شده است؛ ولی جای آن داشت که بحث مفصلی راجع به ترجمهٔ قرآن به فارسی - که نزدیک به ۱۱ قرن سابقه دارد - مطرح گردد. مباحث اصلی تاریخ قرآن به همین فصل خاتمه می‌یابد و پس از آن ملحقات و فهارس آمده است.

«ملحقات» عبارت است از دو جدول پر فایده و پر اطلاع دربارهٔ ترتیب زمانی نزول سوره‌ها. جدول اول بر مبنای قرآن مرسوم یعنی همین قرآنهای چاپی که در دست

داریم تهیه شده و قرآن چاپی‌ای که مبنا قرار داده شده مصحف الازهر (چاپ اول ۱۳۳۷ ق، چاپ دوم ۱۳۸۳ ق) است. این جدول از سوی عمودی ۱۱۴ خانه دارد که در آنها ۱۱۴ سوره به ترتیب مصحف الازهر نوشته شده و در جلوی نام هر سوره‌ای شمارهٔ ترتیب نزول آن یاد شده است. سپس در ۱۶ خانهٔ افقی جلوی یکایک آنها، شمارهٔ ترتیب هر سوره، طبق ۱۶منبع موثق یاد شده است. جدول دوم شبیه به همین است یعنی همان ۱۱۴سوره و ۱۶منبع، با این تفاوت که این بار سوره‌های صد و چهارده‌گانه را به ترتیب نزول مرتب کرده است.

نگارندهٔ این سطور با تامل در این جدولها چند نتیجه گرفت که بعضی از آنها را نقل می‌کند:

۱) در میان ۱۱۴سورهٔ قرآن، حتی یک سوره نیست که همهٔ این ۱۶ منبع در ترتیب آن متفق باشند.

۲) سوره‌ای که بیش از همه از اتفاق آراء برخوردارست، سورهٔ علق است (نخستین سورهٔ نازل شده که در ترتیب کنونی، نود و ششمین سوره قرآن است) که در ۱۱منبع، یکمین سوره شمرده شده است.

۳) اما دربارهٔ آخرین سوره (آخرین بر حسب نزول که به اختلاف اقوال مائده، یا نصر، یا برائت است) هیچکدام بیشتر از چهار رای هماهنگ ندارند.

پیوست دیگر، جدول تاریخی گاه شمار سیرهٔ رسول خدا (ص) و حوادث مهم جهان است که همزمان یا مقارن با آن بوده‌اند، با تکیه به مشهورترین و معتبرترین روایات و اسناد که در ۱۴ صفحه تنظیم شده و دقیق و فایده بخش است. دربعضی موارد مهم که نظر و منابع امامیه با اهل سنت اختلاف دارد، به آن اختلاف نظر هم اشاره شده است. سپس فهرست منابع (به زبانهای فارسی، عربی، اروپایی) و فهرست چندگانه اعلام و سرانجام چند تصویر از بعضی نسخه‌های خطی کهن قرآن، همراه با شرح آنها، بعنوان حسن ختام، کتاب را به پایان می برد.

باید تالیف و انتشار این کتاب را به استاد دکتر محمود رامیار و قاطبهٔ قرآن شناسان و قرآن پژوهان جهان اسلام و اسلام شناسی تبریک گفت. در بیست، سی سال اخیر سه اثر گرانقدر در زمینهٔ قرآن شناسی از علما و پژوهشگران شیعه به ظهور پیوسته که می توانند در جنب آثار کلاسیک عظیمی چون تفسیر مجمع البیان و تبیان وا بوالفتوح،

نشان بدهند که بر خلاف آن تهمت که بعضی از اهل سنت به شیعه زده‌اند، شیعه با پرداختن به یکی ازثقلین (یعنی عترت) از ثقل دیگر (یعنی قرآن) غافل نمانده است. این سه اثر به ترتیب تالیف عبارتند از تفسیر المیزان شادروان علامه طباطبایی، البیان فی تفسیر القرآن آیت الله خویی، و سوم همین تاریخ قرآن است که امیدوارم بزودی شان شایستهٔ آن در ایران و اقطار عالم اسلام و جهان اسلام شناسی شناخته گردد. جای آن دارد، و احتمال آن می رود که این کتاب مستند و مهم به زبان عربی و زبانهای اروپایی ترجمه شود. (اگر بنیاد بعثت که سابقهٔ همتی در این گونه خدمات علمی و فرهنگی دارد، این امر را به عهده گیرد، این حسن را دارد که می‌تواند از نظارت و همکاری مولف محترم کتاب برخوردار باشد.)

مزایا و محسنات این کتاب فراوان است، درپایان این مقال، نمونه‌وار به بعضی از آنها اشاره می‌شود:

۱) نخستین حسن تاریخ قرآن دکتر رامیار، استواری اسلوب، و دقت در انتخاب منابع و نیزشم انتقاد و انصاف علمی مولف و روش دانی اوست که بین عقل و نقل و روایت ودرایت و دانش و روش تلفیق شایان توجهی به عمل آورده است.

۲) به حدس می‌توان گفت که این کتاب دارای بیش از دو هزار پانویس و ارجاع و استناد کتابشناختی است. از جمله دربارهٔ آغاز وحی (ص ۵۵) به بیست و چهار منبع ارجاع می‌دهد، یا برای شناختن ورقة بن نوفل که آثار صحت وحی را تایید کرد (ص ۶۹) به بیست منبع، و در مورد حدیث قدسی و مجموعه‌های معروف آن (ص ۹۸ - ۹۹) به پانزده منبع؛ و در مورد دیدار حضرت رسول (ص) در عهد جوانی با بحیرای راهب، در زمانی که همراه با ابوطالب به تجارت شام می‌رفت (ص ۱۲۳) به بیست و هشت منبع؛ و برای پی جویی فهرست کاتبان وحی (ص ۲۶۲) نیز به بیست و هشت منبع اشاره کرده است. مهم این است که منابع همه دست اول و اصیل‌اند.

۳) مزیت دیگر، سنجید گی تدوین و تبویب کتاب است، که حتی از خلاصهٔ قلم اندازی که در این مقاله از آن به دست داده شد نیز بر می آید.

۴) نثر شیوای کتاب هم شایان توجه است که فارغ از هر گونه انشاء نویسی و رها کردن عنان قلم است.

در جنب این فواید، کمبودها و از قلم افتادگیهایی نیز در این کتاب به چشم

می‌خورد که به اهم آنها اشاره می‌شود. امید است در صورتی که مؤلف محترم درج همه یا بعضی ازاین فصلها و زیر فصلها را در تاریخ قرآن جامعه خود لازم می یابند، برای چاپ بعدی تدارک نمایند:

۱) افزایش فصلی دربارهٔ علم قراءت، شامل بحث در فی المثل حدیث سبعة احرف، تاریخچهٔ قرائت، مکتبهای مهم و قراء سبعه یا عشره و بحث در زبان قرآن و لهجهٔ قریش و از همه مهمتر رابطهٔ قرائت و کتابت. البته در بحث از مصاحف مختلف - غیر از مصحف ابوبکر و عثمان - بارها در همین کتاب از اختلاف قرآت و قرآت شاذّ بحث شده ولی کافی نیست و فصل مستقلی می‌طلبد.

۲) بحثی دربارهٔ عصمت یا صیانت قرآن از تحریف و زیاده و نقصان، و بیان نظرگاه رسمی قدیم و جدید شیعه در این باب، و رد تهمت بی‌پایه‌ای که در این باره به شیعه می‌زنند. البته در سراسر این کتاب بارها به مساله تواتر و مسلم و قطعی الصدور بودن قرآن و اجماع صحابه و قاطبهٔ مسلمانان در این باب تصریح شده، و خود این کتاب که به قلم یک محقق فاضل شیعه نوشته شده، طبعاً نظرگاه شیعه را منعکس می‌کند.

۳) بحث در فواتح سور، که در همهٔ تواریخ قرآن، از جمله تاریخ نولد که سابقه دارد.

۴) بحث در ناسخ و منسوخ و نسخ که مطرح کردن آن از مبحث سبب نزول - فصل شانزدهم کتاب حاضر لازم تر می‌نماید.

۵) بحث در سیر چاپ قرآن و تاریخچه تصحیح و تهیه و میزان صحت و اعتبار قرآنهای چاپی مهم.

تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب

تفسیر کبیرِ یا مفاتیح الغیب نوشتهٔ امام فخر رازی (محمد بن عمر بن الحسن بن الحسین التیمی البکری، ۵۴۳ یا ۵۴۴ - ۶۰۶ هجری قمری) جامعترین اثر او و یکی از سه چهار تفسیر مهم و طراز اول قرآن کریم است. امام فخر که جامع علوم عقلی و نقلی است و در فلسفه و کلام و منطق و فقه و اصول فقه و ادب و لغت و زبانشناسی و علوم طبیعی و علم النفس و اخلاق، و حتی عرفان، پایگاه علمی رفیعی دارد، همهٔ فضل و فرهنگ خود را در نگارش این تفسیر عظیم به کار گرفته است. بارزترین جنبهٔ تفسیر کبیر، جنبهٔ کلامی آن است که در آن در درجهٔ اول در ذیل تفسیر هر آیه، یا استطراداً آراء و مقالات معتزله را نقل و نقد می کند؛ و در درجهٔ بعد به نقد و نقض و ارزیابی آراء سایر فرقه ها، بویژه کرامیه اهتمام دارد.

در انصاف علمی و ادب تحقیق او همین بس که آراء مخالفان، علی الخصوص معتزله را با تصریح به نام قائل آنها، و از آن مهمتر به دقت و امانت و شرح و بسط لازم نقل می کند. آنگاه محل نزاع را به روشنی تحریر و پس از نقل و ارزیابی اقوال، پاسخ خود را به شیوایی تقریر می کند. حوصله و همتی که در نقل اقوال مخالفان، بخصوص معتزله دارد، بسیاری از هم مشربان اشعری او را به اعتراض واداشته است، چنانکه به طنز

در این باره گفته‌اند آراء مخالفان را نقد مطرح می کند ولی نسیه پاسخ می‌دهد. حتی بعضی گفته‌اند تقریر او از آراء مخالفان نیرومندتر و با نشاط‌تر از پاسخگوییهای اوست. و بعضی دیگر در توجیه این امر گفته‌اند که همهٔ هوش و هنر و توش و توان خود را صرف طرح و بیان نظرگاه و اقوال مخالفان می کند، به طوری که چون نوبت به پاسخگوئی و دفاع از نظرگاه خودش می رسد، آثار ملال و ماندگی در بیان او مشاهده می گردد. حق این است که این اعتراضات وارد نیست و همان انصاف و اهتمام او در نقل شایستهٔ اقوال مخالفان بر دوستداران و هم مشربانش گران آمده است، وگرنه در صدر و ذیل یک بحث یا نقد او فراز و نشیب یا نوسانی مشهود نیست.

امام فخر هیچ مورد و مساله‌ای را به ایجاز و اختصار و کلی گویی برگزار نمی- کند، بلکه هر مسألهٔ به ظاهر ساده‌ای را مو شکافانه بررسی می کند و آن را به بحثهای چندگانه تحت عنوان «وجه» و «مساله» تقسیم می‌نماید. حتی بحثهای فقهی او با قرینه هایش در تفسیرهای فقهی فی المثل نظیر احکام القرآن ابن العربی، و از آن مفصلتر الجامع لاحکام القرآن قرطبی پهلو می‌زند. از آنجا که پیرو مذهب شافعی است در درجهٔ اول آراء و اجتهادات امام شافعی را به میان می آورد. در میان سایر فقها به نقل و نقد اقوال ابوحنیفه بیشتر از دیگران اعتنا دارد.

اختصاصات روش تفسیر نگاری امام فخر

۱. تفصیل بسیار، گاه تا حد اطناب در تفسیر او مشاهده می گردد. و این از آن است که معارف گوناگونی را به هر مناسبت - و به عقیدهٔ منتقدان مخالف، بدون مناسبت در ذیل هر آیه‌ای می آورد. پیداست که امام فخر می‌خواسته است در نگارش این تفسیر هنرنمایی کند. چنانکه در طلیعهٔ تفسیر و در دیباچهٔ تفسیر سورهٔ فاتحه می‌نویسد: «بدان که یک بار بر زبان من رفته بود که می‌توان از فواید و نفایس این سورهٔ کریمه، ده هزار مساله استنباط کرد، و بعضی از حسّاد و اهل جهل و بغی و عناد، این امر را مستبعد شمرده بودند وآن را از قبیل نگارشهای کم معنا و خالی از تحقیق خود انگاشته بودند، و چون به تصنیف این کتاب آغاز کردم، این مقدمه را نگاشتم تا هشداری به آنان باشد و

نشان دهد که این امر ممکن الحصول و قریب الوصول است»[1] سپس بواقع در صدد اثبات مدعای خود - ولی نه تا حد ارائهٔ ده هزار مساله - بر می آید . و جلد اول تفسیر را نزدیک به ۳۰۰ صفحه به تفسیر این سورهٔ کوتاه اختصاص می دهد .

۲. در تفسیر کبیر استطراد و بحث فرعی بسیار است. استطرادهای او در زمینهٔ همهٔ معارف است، از فقه و فلسفه گرفته تا عرفان و علوم بلاغی و لغت و نحو و نظایر آنها.

۳. بیشتر مطالب این تفسیر جدلی و ردّیه‌وار است. نخستین و مهمترین حریفان او، چنانکه گفته شد، معتزله‌اند.

۴. با آنکه نظرگاه مولف عقلی - استدلالی است، ولی چنان نیست که به نقل احادیث بکلی بی‌اعتنا باشد . آری در نقل احادیث به شیوه‌ای که دیگر در عصر او معمول بوده، سلسلهٔ سند حدیث را یاد نمی کند. همچنین احادیثی را که بسیاری از مفسران - حتی عقلی مشربانی چون زَمَخشری و طبرسی - در فضایل سوره‌ها و ثواب قراءت آنها نقل می کنند، به میان نمی آورد .

۵. اهتمام بسیاری به بیان وجوه تناسب بین آیات و بین سوره‌ها (ربط بین انجام یک سوره و آغاز سورهٔ دیگر) دارد .

۶. به نقل شواهد شعری، به قصد استشهاد لغوی یا نحوی یا بلاغی، اعتنای شایان توجهی دارد . سابقهٔ استشهاد به شعر قدیم، بویژه شعر جاهلی، برای روشن کردن معانی لغات غریب یا مانوس قرآن مجید، به ابن عباس (متوفای ٦۸ هجری قمری) می‌رسد .

۷. اسباب نزول یا شان نزول را نیز در هر مورد یاد می کند.

۸. آراء و اقوالی را که نقل می کند به نام گویندگان آنها تصریح می کند . در

---

۱. التفسیر الکبیر، للامام الفخر الرازی، الطبعة الثالثة، القاهرة، المطبعة البهیه المصریة، بدون تاریخ، ۳۲ جلد در ۱٦ مجلد، ص ۳. آنچه در این مقال از تفسیر کبیر نقل می‌شود از این طبع است که اخیراً در ایران به طریق افست تجدید چاپ شده است، و به احتمال زیاد این چاپ همان طبع و تصحیح محمد محیی الدین است (قاهره، ۱۳۵۲ هجری - قمری / ۱۹۳۳) در ۳۲ جزء.طبعهای معروف دیگر این تفسیر عبارتند از: طبع بولاق، ٦ جلد، ۱۲۷۹ - ۱۲۸۹ هجری - قمری؛ طبع قاهره، ۸ ج، ۱۳۱۰ هجری - قمری؛ طبع قاهره، ۸ ج، ۱۳۲۷ هجری - قمری (که در حاشیه‌اش تفسیر ارشاد العقل السلیم چاپ شده است).

اینجا به یک استثنا بر می خوریم و آن زمخشری است. امام فخر از کشاف زمخشری استفادهٔ شایان و نقل فراوان کرده است و عبارت «قال صاحب الکشاف» در سراسر تفسیر او دیده می شود. اما مواردی هم هست که حتی به عین عبارت از کشاف نقل شده ولی اشاره و تصریحی به آن نشده است.

۹. چنانکه گفته شد، پس از نقل و ارزیابی اقوال، نظر خویش را عرضه می‌دارد.[۲]

منابع تفسیر کبیر

امام فخر از بسیاری از بزرگان و ثقات علمی نقل قول یا نقل معنا می کند. به این اسامی بارها در سراسر تفسیر کبیر بر می‌خوریم:

۱. در حدیث و احادیث تفسیری: ابن عباس، مقاتل بن سلیمان، مجاهد، قتاده، سُدّی، سعیدبن جبیر.

۲. در لغت و نحو: اصمعی، ابوعبیدهٔ تیمی، فراء، زجاج، و مبرّد.

۳. در تفسیر: طبری، ثعلبی (ابو اسحاق احمدبن محمد بن ابراهیم نیشابوری که از او به ثعالبی و ابواسحاق یاد می‌کند) واحدی (ابوالحسن علی بن احمد)، زمخشری و ابن قتیبه.

۴. از متکلمان اشعری: ابوبکر باقلانی، ابن فورک (ابوبکر محمدبن حسن) و ابوحامد غزالی. از متکلمان معتزله: ابومسلم محمد بن بحر اصفهانی، قاضی عبدالجبار همدانی، و زمخشری.

۵. در فقه، در درجهٔ اول از امام شافعی، سپس ابو حنیفه.[۳]

مسالهٔ نقص و تکمیل تفسیر کبیر

ابن خلّکان می گوید رازی تفسیر کبیر را کامل نکرد.[٤] حاجی خلیفه نیز قول او را

---

۲. برای تفصیل بیشتر در این اختصاصات نگاه کنید به: الامام فخر الدین الرازی، حیاته و آثاره، تالیف علی محمد حسن العماری، القاهرة، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، ۱۳۸۸ هجری - قمری / ۱۹۶۹ م، فصل «منهج الرازی فی تفسیره» صص ۱۱۷ - ۱۳۶.

۳. برای تفصیل بیشتر در این باب نگاه کنید به: پیشین، ص ۱۳۷ - ۱۵۹.

٤. وفیات الاعیان، ج ٤، ص ۲٤۹.

نقل و تأیید می کند و می‌افزاید که قاضی القضاة شهاب الدین یا شمس الدین خلیل الخویی الدمشقی (متوفای ۶۳۹ هجری قمری) و شیخ نجم‌الدین احمد بن محمد القمولی (متوفای ۷۲۷ هجری قمری) با نوشتن تکمله‌هایی نقص آنرا برطرف کردند[۵]. یک قرینهٔ موید این قول، یعنی ناقص ماندن بخشی از تفسیر کبیر این است که در تفسیر چاپی حاضر، در تفسیر آیهٔ بیست و چهارم از سورهٔ واقعه، دوبار از امام فخر، با تعبیر رَحِمَهُ الله (خداوند رحمتش کند) یاد شده[۶]. از این تعبیر سه گونه می‌توان استنباط کرد: ۱) امام فخر از اول سورهٔ واقعه تا پایان قرآن را تفسیر نکرده است. ۲) فقط سورهٔ واقعه و احتمالاً چند سورهٔ بعد از آن را - نه تمامی بعد از واقعه تا پایان قرآن را - تفسیر نکرده بوده است. ۳) امام فخر تفسیرش را کامل و تا آخرین سورهٔ قرآن نوشته بوده ولی نسخه یا نسخه‌هایی که مبنای بعضی از طبعهای جدید قرار گرفته تفسیر این سوره را نداشته است. و تفسیر این سوره را از تکمله‌هایی که گفته می‌شود بر این تفسیر نوشته شده بر گرفته‌اند.

سوره‌ها یی که امام فخر به تاریخ تحریر آنها تصریح کرده از این قرار است:

- آل‌عمران، و نساء تاریخ تحریر: ۵۹۵ هجری قمری.
- انفال، توبه، یونس، هود، یوسف، رعد، ابراهیم، نحل، بنی اسرائیل [= اِسراء]، تاریخ تحریر: ۶۰۱ هجری قمری.
- کهف، تاریخ تحریر: ۶۰۲ هجری قمری.
- صافات، صاد، زمر، مومن، فصلت، شوری، زخرف، دخان، جاثیه، احقاف، محمد، فتح، تاریخ تحریر: ۶۰۳ هجری قمری.

توضیح آنکه در فاصلهٔ بین کهف و صافات از تفسیر هجده سورهٔ دیگر نام نبرده، یا در پایان آنها تاریخ ننهاده. همچنین از سورهٔ فتح تا پایان قرآن، از تفسیر ۶۶ سورهٔ دیگر یادی نکرده است.

استنباطها و نتایجی که از این گفته‌ها و یادکردها حاصل می‌شود کما بیش چنین است:

۱. تاریخ شروع تفسیر کبیر یک دو سال پیش از ۵۹۵ هجری قمری بوده است.

---

۵. کشف الظّنون، ذیل مادّهٔ «مفاتیح الغیب»، ج ۲، ص ۱۷۵۶.

۶. التفسیر الکبیر، ج ۲۹، ص ۱۵۵ - ۱۵۶.

۲. تصریح به نام فخر رازی و تاریخ تحریر دلیل کافی بر صحت نسبت هر بخشی که چنین نام و نشانی دارد به فخر رازی هست، ولی عکسش صحیح نیست.

۳. اولین تصریح به نام و تاریخ در آخر سورهٔ آل عمران به تاریخ ۵۹۵ هجری - قمری است ولی بیشک حکیم فاضل آداب دانی چون امام فخر هرگز چنین تفسیر عظیمی را بلا مقدمه و از سورهٔ سوم آغاز نمی کند. پس معقول‌تر آن است که نگارش تفسیر سوره‌های پیشین رانیز از او بدانیم.

۴. مخصوصاً که لازم نیست هر مفسری در پایان تفسیر هر سوره‌ای به نام و نشان خود یا تاریخ تحریر تصریح کند.

۵. همین استدلال دربارهٔ سایر سوره‌ها و تا سورهٔ فتح (سورهٔ چهل و هشتم قرآن مجید که اواسط جزء بیست و ششم قرآن مجید، و چند سوره قبل از واقعه است) جاری و جایز است. به عبارت دیگر مادام که هنوز بخش تاریخداری در پیش است، بی‌نام و تاریخ بودن تفسیر سوره‌های بدون امضا و بدون تاریخ مهم نیست.

۶. لذا به نحو معقولی می‌توان یقین کرد که این تفسیر از اول سورهٔ فاتحه تا آخر سورهٔ فتح از قلم امام فخر صادر شده است.

۷. و چون این میزان بیست و شش جزء [= پنج - شش] از کل قرآن مجید را در بر می گیرد، پس کاستی آن در حدود چهار - سی‌ام است که چندان زیاد نیست. و دیگرانی چون نجم الدین قمولی، یا شمس الدین خویی، از این به بعد یا از واقعه به بعد را تکمیل کرده‌اند، که چون از روی مسامحه یا به احترام فخر رازی یا از روی فروتنی، به کار خود تصریحی نکرده‌اند، لذا داوری قطعی در این باب که چهار جزء دیگر یعنی تفسیر ۶۶ سورهٔ کوتاهتر را چه کس یا کسانی به عهده داشته‌اند دشوار است.

استاد دانش پژوه می‌نویسد: «از نسخهٔ شمارهٔ ۲۱۳ سپهسالار (فهرست ۲: ۱۵۵) بر می آید که از عنکبوت به بعد ساختهٔ همین خویی است.»[7]

باری بسیاری از زند گینامه نویسان و کتابشناسان در اطراف مسالهٔ نقص و تکمیل

---

۷. نگاه کنید به بحث موجز و پر بار استاد دانش پژوه در معرفی نسخه‌ای از مفاتیح الغیب: فهرست خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، نگارش محمد تقی دانش پژوه (تهران دانشگاه، ۱۳۳۹) ص ۶۰۰ - ۶۰۲.

تفسیر کبیر بحث کرده و استدلالهای گوناگونی به میان آورده‌اند. دکتر علی محمد حسن العماری که زندگینامهٔ علمی مستوفایی از امام فخر نوشته است، بحث دقیق و مفصلی در این باب دارد و خلاصهٔ بحث او در این باره این است که رازی شاگردان بسیاری داشته که اغلب تالیفات خود از جمله این تفسیر را بر آنان املاء می‌کرده و چون این ناسخان از شهرهای مختلف به ری آمده بوده‌اند، احتمال دارد که بعضی از آنان نسخه‌های هنوز کامل نشدهٔ تفسیر را - تا آنجا که خود نوشته بوده‌اند - به شهر و دیار خود برده‌اند و لذا چندین و چند نسخهٔ ناقص از تفسیر کبیر به جای مانده. و در عصر جدید هم که این اثر چاپ شده، چه بسا نسخه یا نسخه‌های مبنا، تفسیر بعضی از سوره‌ها، از جمله تفسیر واقعه را نداشته بود، و این کمبودها را به کمک سایر تکمله‌ها از جمله تکملهٔ خوئی برطرف کرده باشند. و دلیل قابل توجهی که به سود احتمال کامل بودن تفسیر کبیر می آورد این است که قول به نقصان تفسیر کبیر تا پنجاه سال بعد از وفات رازی، شهرت و شیوعی نداشته، چه مولف دقیقی چون ابو شامه (عبدالرحمن بن اسماعیل، متوفای ٦٦٥ هجری قمری) در کتابش الذّیل علی الروّضتین می‌نویسد که جماعتی از کبار شاگردان رازی به شام آمدند و [در ملاقاتهایی که او با ایشان داشته] هیچیک کوچکترین اشاره‌ای به ناقص ماندن تفسیر رازی نکرده‌اند. حال آنکه اگر چنین بود، نظر به اهمیت موضوع، سخنی در این باب به میان می آوردند. همچنین بر یک نهج و یک دست بودن تفسیر کبیر را از آغاز تا انجام، مؤیّد احتمال کامل بودن تفسیر می گیرد.[8]

ارزش و مقام این تفسیر

ابن خلکان می نویسد: «او را تصانیف مفید در فنون متعدد است، از جمله تفسیر قرآن کریم، که در آن بسیاری از شگفتیها و شگرفیهاست و بواقع بزرگ است ولی آن را به پایان نبرده است»[9] جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، قرآن شناس بزرگ قرن دهم می نویسد: «وصاحب علوم عقلی، خصوصاً امام فخر الدین، تفسیرش را از اقوال حکما و فلاسفه و همانندان آنان آکنده می سازد. او [امام فخر] از موضوعی به موضوعی دیگر

۸. الامام فخر الدین الرازی، تألیف علی محمد حسن العماری، ص ۱۸٦ - ۱۸۷.

۹. وفیات الاعیان، ج ٤، ص ۲٤۹.

می پردازد، چندانکه خواننده از عدم مطابقت مورد با آیه تعجب می کند. ابوحیان در البحر المحیط گفته است: امام رازی در تفسیرش بسیاری چیزهای دور و دراز که در علم تفسیر نیازی به آنها نیست گرد آورده و به این جهت یکی از علما گفته است: در آن همه چیزی هست جز تفسیر.»[۱۰]

ایگناتس گلدتسیهر دربارهٔ این تفسیر می نویسد: «متکلم بزرگ و فیلسوف دینی، فخرالدین رازی، در تفسیر عظیمش بر قرآن، یعنی مفاتیح الغیب - که شایسته است خاتمهٔ تفسیر نگاری مثمر و اصیل شمرده شود - به شیوه‌ای هر چه کاملتر به ادامهٔ کوشش خود در رد و نقض استنباطهای معتزله می پردازد.»[۱۱]

محمد حسین ذهبی این اثر را از کتب «تفسیر به رای جایز» معرفی می کند و وجوه برجستگی آن را به شرح باز می گوید، سپس می نویسد: «به دایرة المعارف علم کلام و علوم طبیعی شبیه‌تر است [تا به تفسیرعادی] چه این موضوعات در آن غلبه دارد، تا به حدی که از اهمیت آن به عنوان تفسیر کاسته است.» سپس قول سیوطی را که نقل کردیم، اشتباهاً به صاحب کشف الظنون نسبت می دهد.[۱۲]

باری آنچه امثال ذهبی عیب این تفسیر می شمارند (پرداختن به کلام و استطراد به انواع علوم) به زعم بعضی حسن این تفسیراست. مسلم است که فخر رازی با آن همه

---

۱۰. الاتقان فی علوم القرآن، للحافظ جلال الدین عبدالرحمن السّیوطی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، القاهرة، الجمعیّة المصریّة العامة للکتاب، ۱۹۷۵، جزء ٤، ص ۲٤۳. این قول اخیر که «در آن همه چیزی هست جز تفسیر» را دیگر محققان هم به ابوحیّان نحوی غرناطی (٦٥٤ - ۷٤٥ هجری قمری) صاحب تفسیر البحر المحیط نسبت داده‌اند. ولی نگارندهٔ این سطور، اصل این قول را در دو چاپ از البحر المحیط نیافت (۱. چاپ ریاض، النصر الحدیثة، ۱۳۲۹ هجری قمری، ۲. چاپ قاهره، دارالفکر، ۱٤۰۳ هجری قمری / ۱۹۸۳). مگر اینکه در موضعی جز جلد اول، ص ۲٦۱، که غالباً اشاره کرده‌اند، این سخن را گفته باشد. بعضی نیز این قول را به ابن تیمیّه نسبت می دهند.

۱۱. مذاهب التفسیر الاسلامی، تألیف اجنتس جولد تسهر، [ترجمهٔ] عبدالحلیم النجار، القاهرة، مکتبة الخانجی، ۱۳۷٤ هجری - قمری / ۱۹۵۵، ص ۱٤٦.

۱۲. التفسیر و المفسّرون، تألیف محمد حسین الذّهبی، ط ۲، القاهره، دارالکتب الحدیثة، ۱۳۹٦ هجری - قمری / ۱۹۷٦، ج ۱، ص ۲۹٥ - ۲۹٦.

مهارت در انواع معارف و اشتیاق، و اشتغال خاطر مدام به معارضه با متکلمان مخالف بویژه معتزله و کرامیه نمی توانسته است تفسیری ساده و موجز بنگارد. اگر کشاف را بحق بزرگترین و مهمترین تفسیر در مکتب معتزله به شمار آوریم، تفسیر کبیر بزرگترین و مهمترین تفسیر به مشرب اشاعره است و کماً (در چاپ اخیر هشت هزار صفحه) و کیفاً یکی از سه چهار تفسیر گرانقدر در تاریخ تفسیر قرآن کریم است. اینک برای بهتر و بیشتر شناساندن این تفسیر ارجمند، دو نمونهٔ ادبی و کلامی از آن را ترجمه و نقل می کنیم.

نمونهٔ ادبی از تفسیر کبیر

امام فخر پس از بحث کامل و شامل دربارهٔ معنای قصاص و انواع آن و حکمت تشریعش به بیان ظرائف ادبی آیهٔ **وَ لکُم فی القِصاص حیوةٌ یا اولیِ الألبابِ** (بقره، ۱۷۹) می پردازد، بدین شرح:

> علمای بیان همداستانند که این آیه از نظر جمع معانی و ایجاز در عالیترین درجهٔ فصاحت است. چه عرب [پیش از نزول قرآن] این معنی را به الفاظ گوناگون بیان کرده است. از جمله گفته است: **قتلُ البعض إحیاءٌ للجمیع** (کشتن عده‌ای معدود، برای جامعه زندگی بخش است.) یا: **اکثروا القتل لیقل للقتل** (بیشتر بکشید تاما آلاً کمتر کشته شوند.) و بهترین گفته‌ای که از آنان در این زمینه نقل شده این است: **القتل انفی للقتل** (قتل بازدارنده و دور دارندهٔ قتل است.) آری تعبیر قرآن ازاینها فصیحتر است و تفاوتشان در چند چیز است: ۱) **ولک فی القصاصِ حیوةٌ** (بهر شما در قصاص حیاتی نهفته است) از همهٔ عبارات کوتاهتر است، چه «ولکم» [بهر شما] را نباید به حساب آوریم، زیرا تقدیراً در همهٔ آن عبارات نهفته است. آنجا هم که می گویند قتل البعض احیاء للجمیع، ناچار باید چنین عبارتی را مفروض گرفت همچنین در القتل انفی للقتل. چون تامل شود دریافته می شود که «فی القصاص حیوة» از «القتل انفی للقتل» کوتاه‌تر است. ۲) قول عرب [جاهلی] «القتل انفی للقتل» به ظاهر وجود یک چیز را مایهٔ نفی و انتفاء آن قرار داده است و این محال است. ولی «فی القصاص حیوة» چنین نیست، چه

نوع خاصی کشتن را که قصاص باشد یاد می کند. دیگر اینکه قصاص را مایهٔ حیات مطلق قرار نداده، زیرا حیات را نکره آورده است، بلکه آن را مایهٔ نوعی از حیات شمرده است. ۳) در قول «القتل انفی للقتل» لفظ قتل تکرار شده و در «فی القصاص حیوة» چنین نیست. ٤) قول «القتل انفی للقتل» فقط نفی یا منع قتل را در بر دارد، ولی قول «فی القصاص حیوة» هم منع قتل را در بر دارد و هم جرح و جز آنها را، پس فواید بیشتری را در خود جمع دارد. ۵) نفی قتل به تبع اینکه متضمن حصول حیات است، مطلوب است، ولی آیه دلالت صریح بر حصول حیات دارد که مقصود اصلی و اولی است. ٦) قتل ظالمانه هم قتل است، حال آنکه باز دارنده از قتل نیست، سهل است افزایندهٔ قتل است. چه بازدارنده و دور دارندهٔ قتل نوع خاصی از قتل یعنی قصاص است، لذا ظاهر قول «القتل انفی للقتل» باطل است، ولی آیه ظاهراً و تقدیراً درست است. بدین گونه تفاوت بین آیه و کلام عرب معلوم شد.[۱۳]

نمونهٔ کلامی از تفسیر کبیر

در تفسیر آیهٔ لاتُدرِکُهُ الأبصارُ وَ هُوَ یُدرِکُ الأبصارَ وَ هُوَ اللّطیفُ الخَبیر (انعام، ۱۰۳) می نویسد:

حکایت استدلال معتزله به این آیه در نفی رؤیت [= دیدن، دیده شدن خداوند.] بدان که ایشان از دو جهت به این آیه احتجاج می کنند: ۱) می گویند ادراک بصری همانا عبارت از رؤیت است به این دلیل که اگر کسی بگوید او را به بصر خود ادراک کردم ولی ندیدم یا او را دیدم ولی به بصر خود ادراک نکردم، لاجرم کلامش متناقض خواهد شد. لذا ثابت است که ادراک بصری عبارت از رؤیت است. چون این نکته محرز شد، گوییم [= گویند] که سخن خداوند «لاتُدرِکُهُ الأبصار» مقتضی این معناست که هیچ بصری از ابصار در هیچ حالتی از احوال او را نخواهد دید. دلیل بر

۱۳. التفسیر الکبیر، ج ۵، ص ٦۲.

صحت این عموم [حکم کلی] دو وجه است. نخست اینکه استثنای جمیع اشخاص و جمیع احوال از آن درست است. لذا نمی‌توان گفت او را هیچ چشمی ادراک نمی کند ، مگر چشم فلان، و در هیچ حالتی مگر فلان حالت. زیرا استثنا چیزی از کلام خارج می کند که اگر استثنائی در کار نبود ، آن چیز داخل در درج کلام، و تحت شمول حکم بود . پس روشن شد که عمومیت و کلیت این آیه حاکی از «عموم نفی» از همهٔ اشخاص در همهٔ احوال است. حاصل آنکه هیچکس خداوند را در هیچ حالی نمی‌بیند و نخواهد دید.

مؤید اینکه این آیه در بردارندهٔ نفی کلی است این است که عایشه، رضی الله عنها ، هنگامی که قول ابن عباس را در مورد دیدار حضرت (ص) خداوند را در شب معراج، انکار کرد ، در تایید مذهب خویش به این آیه استناد کرد. واگر چنین نبود که این آیه در بردارندهٔ حکم کلی و شامل بر همهٔ اشخاص و همهٔ احوال باشد ، استدلالش کامل نبود ، و شک نیست که عایشه از داناترین مردم به زبان عرب بود . پس این آیه دلالت بر نفی همهٔ اشخاص دارد . ۲) تقریر استدلال معتزله به این آیه از این قرار است که گویند زمینهٔ قبل از این آیه و تا این آیه مشتمل بر مدح و ثناست، و قول بعدی خداوند هم که می‌فرماید «و هو یُدْرِکُ الأبصار» مدح و ثناست. پس واجب است که «لاتُدرِکُهُ الأبْصار» مدح و ثنا باشد . وگرنه لازم آید که آنچه مدح و ثنا نیست در خلال آنچه مدح و ثناست درج گردد و این موجب رکاکت است و شایستهٔ کلام الهی نیست. چون این مقدمه معلوم شد گوییم [= گویند] در حق خداوند ، آنچه عدمش مدح است (و از مقولهٔ فعل نیست) ثبوتش نقص است و نقص به خداوند تعالی محال است. چرا که فرمود «لاتأخذُهُ سِنةٌ و لانوم.» و «لیس کمثله شیٴ» و «لَمْ یَلِدْ و لم یُولَدْ» که [نفی «سنه» و «نوم» و «ولد» را در مقام مدح و تنزیه برای خداوند یاد کرده است.] پس الزاماً باید گفت که دیدنی [= مرئی] بودن خداوند محال است. و بدان که قوم[معتزله] در اینجا قائل به قیدی هستند. یعنی آنچه را که عدمش ممدوح است مربوط به غیر فعل می‌دانند. چه در مورد فعل

خداوند خود را به نفی ظلم ستوده است: وَ مَا اللهُ یُریدُ ظُلماً لِلعالَمین، وَ ما ربُّک بِظَلاّمٍ لِلعَبید. با آنکه از نظر معتزله هم قادر بر ظلم هست. و ایشان این قید را برای دفع چنین نقضی آورده‌اند. و در اینجا تقریر کلام آنان در این باب به پایان می‌رسد.

جواب از وجه اول خود چند وجه دارد. نخست آنکه نمی‌پذیریم که ادراک بصری عبارت از رؤیت باشد. چه لفظ ادراک در اصل لغت عبارت از رسیدن و پیوستن (لحوق و وصول) است. چنانکه در قرآن کریم فرموده‌است: «قالَ اَصحابُ موسیٰ اِنّا لَمُدرَکون» (شعراء، ٦١) (یعنی اصحاب موسی گفتند تعقیب کنند گان به ما می‌رسند) و نیز فرموده‌است: حَتّی اِذا أدرَکَهُ الغَرَق (یونس، ۹۰) (یعنی چون به غرق پیوست، یا غرق به او رسید و او را فرا گرفت.) و در عُرف گویند أدرک فلانٌ فلاناً (فلان به فلان رسید) و أدرک الغلامُ (غلام به بلوغ رسید)، و أدرکت الثمرة (میوه رسید.) پس معلوم می‌شود که ادراک رسیدن به چیزی است.

چون این مقدمه دانسته شد، گوییم اگر مرئی [= دیدنی] حد و نهایت داشت و چشم به همهٔ حدود و جوانب آن رسید، یعنی ادراک بصری کرد، این دیدن فراگیر است و ادراک نامیده می‌شود، ولی اگر به همهٔ اطراف و جوانبش نرسید به آن ادراک نمی گویند. حاصل آنکه رؤیت جنسی است که در تحت آن دو نوع واقع است: رؤیت احاطی، و رؤیت غیر احاطی. رؤیت احاطی همان است که ادراک نامیده می‌شود و نفی ادراک، دراین آیه، به معنای نفی یک نوع از رؤیت است، و نفی نوع موجب نفی جنس نمی گردد. لذا از نفی ادراک از خداوند تعالی نفی رؤیت از او لازم نمی آید. و این وجه مقبولی از دفع کلام حریفان است.

و اگر گویند با قول به اینکه ادراک مغایر با رؤیت است، بکلی وجوه چهارگانه‌ای را که درتفسیر این آیه در اثبات رؤیت خداوند مندرج است تباه ساخته‌اید، در پاسخ گوییم: بعیداست. چه ادراک اخص از رؤیت است. اثبات اخص موجب اثبات اعم است، اما نفی اخص موجب نفی اعم نیست. پس ثابت شد که بیان پیشین ما سخن شما را ابطال می کند، نه

سخن خود ما را.

وجه دوم: گیریم که پذیرفتیم ادراک بصری عبارت از رؤیت است، ولی چرا می گویید که «لاتُدرِکُهُ الأبصار» به معنای «عموم نفی» است، یعنی نفی از کل اشخاص و کل احوال و کل اوقات؟ اما اینکه صحت استثناء را دلیل بر «عموم نفی» گرفته‌اید، معارض با صحت استثناء از جمع قلّت [۱۴] است، چرا که افادهٔ «عموم نفی» نمی کند. البته افادهٔ عموم می کند، ولی «نفی عموم» با «عموم نفی» فرق دارد؛ و ما پیشتر مدلل ساختیم که این لفظ و تعبیر جز به معنای «نفی عموم» نیست و بیان کردیم که «نفی عموم» موجب ثبوت خصوص است [۱۵] اما در پاسخ اینکه می گویند عایشه، رضی‌الله عنها به این آیه در نفی رؤیت تمسک جست گوییم: معرفت مفردات لغت از علمای لغت فرا گرفته می‌شود، اما کیفیت استدلال و توسل به ادله تقلیدی نیست. حاصل آنکه دلیل عقلی دلالت دارد که «لاتُدرِکُهُ الأبصار» افادهٔ نفی عموم می کند، و به صریح عقل ثابت است که «نفی عموم» با «عموم نفی» فرق دارد. و اگر آیه دلالت بر «عموم نفی» داشت، مقصود آنان [معتزله] بر آورده می گشت و حال که ندارد، سخنشان و استدلالشان ساقط است.

وجه سوم اینکه صیغهٔ جمع، همان طور که حمل بر استغراق (شمول بر همهٔ افراد) می‌شود، بر «معهود سابق» هم حمل می گردد، لذا «لاتُدرِکُهُ الأبصار» به معنای ابصار معهود در دنیاست که [بشر و چشم بشری] خداوند را ادراک نمی‌کند یا نمی‌بیند. و به موجب این مقدمه گوییم این چشمها و این حدقه‌ها مادام که بر صفات کنونی دنیوی خود

---

۱۴. جمع قلّت، جمعی است که بر سه تا ده دلالت دارد و بر وزن أَفْعُلْ، أفعال، أَفْعِلَة، و فِعلَة می آید. در زمینهٔ این بحث، «ابصار» جمع قلّه و بر وزن افعال است.

۱۵. اینکه فخر رازی می گوید «لاتُدرِکُهُ الأبصار» نفی عموم دارد نه عموم نفی، به این معناست که هیچ چشمی از چشمهای کنونی بشر و در دنیا، خداوند را نمی‌بیند، نه اینکه خداوند به هیچ چشم یا حاسه یا ادراک کنندهٔ دیگری «دیده» نمی‌شود یا در نمی آید. اینکه می گوید نفی عموم موجب ثبوت خصوص است، یعنی او به هیچ چشمی از این چشمهای امروزی بشری دیده نمی‌شود، ولی فی حد ذاته «دیدنی» و رؤیت پذیر است.

باقی هستند، خداوند را ادراک، و دیدار نمی کنند. و چون صفات و احوالشان دگرگون شود، خداوند را ادراک خواهند کرد (خواهند دید). پس چرا می گویید که با وجود تغییر و تحول هم خداوند را نمی بینند؟

وجه چهارم: اگر هم بپذیریم که ابصار (دیدگان) هرگز خداوند تعالی را نخواهند دید، آنگاه چرا ادراک خداوند تعالی به حاسهٔ ششم که مغایر با حواس موجود باشد - چنانکه ضرار بن عمرو قائل بود - ممکن نباشد؟ با این تقدیر، معتزله از تمسک به این آیه طرفی نخواهند بست.

وجه پنجم: گیریم که این آیه معنای عام دارد، ولی باید در نظر داشت که آیات داله بر اثبات رؤیت خداوند تعالی خاص‌اند، و خاص مقدم بر عام است. و در این صورت، کلام از اینجا به این مبحث منتقل می گردد که آیا این گونه آیات خاصه دلالت بر حصول رؤیت دارند یا نه؟

وجه ششم: به موجب آیه گوییم، اگر هم بپذیریم که به قول شما «ابصار» (دیدگان) خداوند تعالی را ادراک نمی کنند، به چه دلیل می گویید که «مبصرین» (بینندگان) نیز او را ادراک نمی کنند؟ و این مجموع سؤالها و جوابهای ما بر وجه اول است. اما وجه ثانی این است که پیشتر هم بیان کردیم که اگر رؤیت خداوند تعالی ذاتاً ممتنع بود، در آن صورت نفی رؤیت مدح و ثنایی دربر نداشت. بلکه ستایش خداوند از خود هنگامی درست بود که رؤیت او ذاتاً ممکن بود، سپس خداوند تعالی دیدگان را از دیدارش پوشیده داشته بود. با این بیان، کل کلام و استدلالهای آنان [معتزله] فرو خواهد ریخت. سپس گوییم غیر ممکن است که «نفی» محض سبب حصول مدح و ثنا باشد. چرا که نفی محض و عدم صرف موجب مدح و ثنا نمی گردد، و علم به این مساله علمی ضروری (بدیهی) است. بلکه چون نفی دلیل بر حصول صفت ثابته‌ای از صفات مدح و ثنا گردد، گفته می شود که این نفی موجب مدح است. مثالش آنکه «لا تَأخُذُهُ سِنَةٌ و لانَوْم»، نظر به نفی آن، افادهٔ مدح نمی کند. چه جماد را هم خواب و چرت فرا نمی گیرد. مگر اینکه بگوییم این نفی در حق باری تعالی دلالت بر این دارد که به همهٔ معلومات و همیشه بدون تبدّل و زوال

علم دارد. همچنین «وَ هُوَ یُطْعِمُ و لا یُطْعَم» (او می خوراند و خود نمی‌خورد) دلالت بر این دارد که او قائم به نفس و غنی بالذات است. چه [اگر خوردن ظاهری مراد باشد] جماد هم چیزی نمی‌خورد.

چون این نکته روشن شد گوییم «لاتدرکه الابصار» فقط در یک صورت افادهٔ مدح و ثنا می کند و آن اینکه بر معنای موجودی که مفید مدح و ثنا باشد دلالت نماید. و این همان است که پیشتر هم اشاره کردیم، یعنی اینکه خداوند تعالی قادر است بر پوشاندن (محجوب داشتن) ابصار و بازداشتن آنها از ادراک و رؤیت خود. با این تقریر این سخن (سخنشان) بر آنان حجت خواهد شد، نه برای آنان. و استدلال معتزله به این آیه از کل وجوه ساقط خواهد شد.

بدان که قاضی [عبدالجبار همدانی] در تفسیرش وجوه دیگری که دلالت بر نفی رؤیت دارد یاد کرده، و این وجوه فی الحقیقه از محدودهٔ تمسک به این آیه، و حتی از حوزهٔ علم تفسیر بیرون است، و ژرفکاوی در علم اصول است. اما چون قاضی چنین کاری کرده، گفتار او را نقل می کنیم و به آنها پاسخ می‌دهیم. و برای یاران خود (اشاعره) وجوهی را که دلالت بر صحت رؤیت دارد یاد می کنیم.

قاضی به وجوه عقلیه‌ای استناد کرده است از این قرار: ۱) چون حاسه [= چشم] سالم باشد، و مرئی نیز حاضر باشد و شرایط لازم نیز حاصل گردد - از جمله اینکه نه دیده به دیدنی بسیار نزدیک یا از آن بسیار دور باشد، و حجابی در بین نباشد و مرئی در برابر رائی باشد، یا در حکم برابر، با جمع این شرایط، حصول رؤیت واجب است. چه اگر با حصول این امور جایز باشد که رؤیت حاصل نگردد، جایز است که در پیش چشم و گوش مانیز طبل و شیپورهایی باشد [و به صدا در آمده باشد] و ما آنها را نبینیم و آهنگشان را نشنویم. و این به سفسطه می کشد. سپس گویند، با روشن شدن این مقدمه گوییم انتفاء فاصلهٔ بسیار نزدیک و بسیار دور و حجاب و مقابله در حق خداوند ممتنع است. و اگر رؤیت او درست و جایز باشد، تنهامقتضی حصول این رؤیت یکی سلامت حاسه و دیگری وجود

مرئی (خداوند) است و این دو معنی هم اکنون حاصل است. پس اگر خداوند چنان است که رؤیت او صحیح (جایز) است، لزوماً باید در همین زمان رؤیت او حاصل گردد. و چون چنین رؤیتی حاصل نمی‌گردد، پی-می‌بریم که خداوند نادیدنی (ممتنع الرویة) است.

۲) حجت دوم او این است که هر آنچه مرئی است، لاجرم یا مقابل؛ است یا در حکم مقابل؛ و خداوند تعالی چنین نیست، پس امتناع رؤیتش محرز است.

۳) حجت سوم قاضی [عبدالجبار] این است که چگونه اهل بهشت خداوند را می‌بینند ولی اهل جهنم نمی‌بینند؟ چه لازم می‌آید که یا خداوند به آنها نزدیک باشد یا در برابر آنان باشد به نحوی که حال آنان (بهشتیان) در قبال خداوند بر خلاف حال دوزخیان باشد، و این قول ایجاب می‌کند که خداوند جسم باشد، تا قرب و بعد و حجاب در حقش جایز باشد.

۴) حجت چهارم قاضی این است که اگر گویند اهل بهشت او را در همهٔ احوال خود، حتی هنگام جماع و غیره می‌بینند، این قول باطل است. و اگر گویند او را در وقتی می‌بینند و در وقتی نمی‌بینند، این هم باطل است، چه لازم می‌آید که خداوند تعالی یک بار نزدیک و یک بار دور باشد. همچنین از آنجا که رؤیت او بزرگترین لذّات است، لازم است که بهشتیان همواره و تا ابد مشتاق این رؤیت باشند. و چون در بعضی اوقات او را نبینند گرفتار اندوه و دلتنگی شوند و این سزاوار صفات و احوال بهشتیان نیست.

این مجموعهٔ گفتار او در تفسیرش است باید دانست که این وجوه در غایت ضعف است.

وجه اول: در پاسخ او باید گفت که گیریم رؤیت اجسام و اعراض، هنگام سلامت حاسّه (چشم) و حضور مرئی و حصول سایر شرایط، واجب است، در این صورت چرا می‌گویید که از این شرایط لازم می‌آید که رؤیت خداوند تعالی هنگام سلامت حاسه و وجود مرئی و صحت رؤیت او واجب باشد؟ مگر نمی‌دانید که ذات حق تعالی با ذوات دیگر فرق دارد؟ و از

آن است. ۷) تمسّک به قول خداوند «کَلّا اِنَّهُم عَن رَبِّهِم یَومَئِذٍ لَمَحجُوبُون» و تخصیص کفّار و محجوب بودن... خداوند دلالت بر این دارد که مؤمنان از دیدن خداوند محجوب نیستند. ۸) تمسّک به قول خداوند «وَ لَقَد رَآهُ نَزلَةً اُخری عِندَ سِدرَةِ المُنتَهی» و تقریر این حجّت در تفسیر سورهٔ نجم خواهد آمد. ۹) گرایش و علاقه به معرفت خداوند به کاملترین وجوهش در دلهای پاک سرشته است، و کاملترین طرق معرفت همانا رؤیت است. پس باید که دیدار خداوند مطلوب هر کسی باشد، و چون این نکته ثابت شد، باید با نظر به قول خداوند «و لَکُم فیها ما تَشتَهی اَنفُسُکم» (فصّلت، ۳۱) (= و در بهشت هر آنچه دلتان بخواهد هست) نسبت به حصول آن قطع داشته باشیم. ۱۰) قول خداوند «إنَّ الَّذینَ آمَنوا وَ عَمِلوا الصّالِحاتِ کانَت لَهُم جَنّاتُ الفِردَوسِ نُزُلاً» (کهف، ۱۰۷) (و جنات الفردوس - عالیترین درجات بهشت - روزی یا پیشکش مؤمنان و نیکوکاران است). این آیه دلالت بر این دارد که خداوند تعالی جمیع جنّات فردوس را پیشکش مؤمنان قرار داده است. و اکتفا به پیشکش جایز نیست، بلکه می باید که در پی این پیشکش، برای بهشتیان تشریف اعظم که برتر از این پیشکش است حاصل گردد و آن جز رؤیت الهی نیست. ۱۱) حجت یازدهم این قول خداوند است «وُجوهٌ یَومَئِذٍ ناضِرةٌ اِلی رَبِّها ناظِرةٌ» و تقریر هر یک از این وجوه در این کتاب در موضع مناسب هر یک خواهد آمد. اما اخبار مربوط به رؤیت بسیار است، از جمله حدیث مشهور: **سترون ربّکم کما ترون القمرَ لیلةَ البدر، لاتضامون فی رؤیته** (بزودی پروردگارتان را خواهید دید همچنانکه ماه را در شب چهاردهم می بینید و در رؤیت او ظلم و زحمتی - از این نظر که کسی مانع کسی بشود یا مؤمن مستحقی محروم بماند - پیش نخواهد آمد). بدان که این تشبیه در مورد همانند نمودن رؤیت الهی به رؤیت ماه از نظر روشنی و وضوح است، نه تشبیه مرئی [یعنی خداوند به ماه]. همچنین جمهور مسلمانان اتفاق دارند که رسول اکرم (ص) در تفسیر این آیهٔ قرآن «لِلَّذینَ اَحسَنو الحُسنی و زیادَة» فرمود «الحسنی» بهشت است و «زیادة» نظر به وجه الله. همچنین صحابه، رضی الله عنهم، در این

مسأله اختلاف داشتند که آیا نبی اکرم (ص) در شب معراج خداوند را دیده است یا نه. و هیچکدام از آنان دیگری را به جهت این قول (قول به رؤیت) تکفیر نکرد یا به او نسبت بدعت و ضلالت نداد. و این خود دلالت دارد بر اینکه آنان (صحابه) بر این امر اجماع داشتند که دیدن خداوند امتناع عقلی ندارد. این تمامی سخن ما در سمعیّات مسألهٔ رؤیت الهی بود.[۱۶]

۱۶. التفسیر الکبیر، ج ۱۳، ص ۱۲۶ - ۱۳۲.

کشف الاسرار
و
عُدّة الابرار

کشف الاسرار و عدة الابرار معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، یکی از عظیمترین و قدیمترین تفسیرهای فارسی است که نزدیک به نهصد سال از تألیف آن (۵۲۰ ق) می‌گذرد، و اخیراً چاپ سوم آن با هیأتی آراسته و پیراسته، در ده جلد، مجموعاً در ۶۷۷۸ صفحه، از سوی مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر منتشر گردیده است.

پیش از کشف الاسرار، و همزمان با آن تفاسیر فارسی دیگری هم نوشته شده است. قدیمترین تفسیر مفصل فارسی - یعنی صرف نظر از تفاسیر کوتاه یا ناقص، یا از بین رفته - همانا ترجمهٔ تفسیر طبری است (نوشتهٔ محمد بن جریر طبری، فراهم آمده به سال ۳۵۰ تا ۳۶۵ هجری، در هفت مجلد).

تفسیر میبدی که در حوالی سال ۵۲۰ هجری نگارش یافته، از نظر نظم و نسق و شیوهٔ تفسیر نویسی، پیشرفته‌تر از ترجمهٔ تفسیر طبری است. مهارت طبری، هم از آنجا که مورخ است، در قصص و تواریخ است، و کمتر تفسیری از این لحاظ با آن برابری تواند کرد. اما برجسته‌ترین ویژگی کشف الاسرار، عرفانی بودن آن است.

کشف الاسرار مهمترین (هم کاملترین و هم عمیق‌ترین) تفسیر عرفانی فارسی

است. البته باز هم پیش از کشف الاسرار، که خود مبتنی بر تفسیر عرفانی (اکنون از دست رفته) خواجه عبدالله انصاری است، چندین تفسیر عرفانی مهم تألیف شده است ازجمله: تفسیر القرآن العظیم اثر سهل تستری (قرن سوم) یا حقائق التفسیر اثر سلمی نیشابوری (متوفای ۴۱۲ ق) و لطائف الاشارات اثر عبدالکریم قشیری (متوفای ۴۶۵ ق) صاحب رسالهٔ قشیریهٔ معروف. اما همهٔ این تفاسیر به عربی است.

کشف الاسرار و عدة الابرار مبتنی بر تفسیری است از خواجه عبدالله انصاری، عارف بزرگ قرن پنجم (متوفای ۴۸۱ ق). از این تفسیر فقط نامی در **طبقات‌المفسرین** سیوطی آمده است. اما نقاوهٔ معارفش در همین تفسیر میبدی درج است. میبدی رابطهٔ اثر خود با اثر خواجه عبدالله را چنین بیان کرده است:

«اما بعد، این بنده کتاب تفسیر قرآن شیخ الاسلام فرید عصر و وحید دهر ابی اسمعیل عبدالله بن محمد بن علی الانصاری (خواجه عبدالله) را - که روانش شاد باد - مطالعه کرده، آن را از نظر لفظ و معنی و تحقیق و ترصیع در حد اعجاز یافتم، جز اینکه در نهایت ایجاز و اختصار بود؛ چندانکه درد جویندگان دانش را دوا، و کام دیده‌وران اندیشنده را روا نمی‌کرد. از همین روی بر آن شدم که به شرح آن ابتدا کنم، و عنان قلم را اندکی بیشتر رها کنم، تا حقائق تفسیر را با لطائف تذکیر فراهم آرم، و کار را بر اهل فن آسان گردانم.

در اوایل سال ۵۲۰ به انجام این آرزو کمر همت بستم، و در تکمیل آن از پای ننشستم، و کتاب را کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار نام نهادم. امید هست که اسمش با مسما موافق افتد و لفظش با معنا مطابق. توفیق از خداوندست: هو حسبی و نعم الوکیل» (ج ۱، ص۱، ترجمه از نگارنده).

مرحوم علی اصغر حکمت که این اثر ارجمند را بر مبنا و با مطابقهٔ چندین نسخهٔ خطی کهن و معتبر تصحیح، و چاپ اول آن را در سلسله انتشارات دانشگاه تهران (از سال ۱۳۳۱ تا ۱۳۳۹) منتشر کرده است، در معرفی سبک و محتویات این تفسیر چنین گوید:

«... خزانه‌ای است آکنده به لئالی و جواهر، مشتمل بر تفسیر قرآن شریف به سبک مفسرین عامه، و محتوی بر قرآآت و اختلاف آنها، و شأن

نزول آیات، و بحث در احکام فقهیه، و تأویلات عرفانی به سبک صوفیهٔ عظام که جابجا به اقوالی چند از خواجهٔ انصار مزین است، و از لحاظ تفسیر و تأویل و فقه و خبر و سِیر و حدیث و ادب و صرف و نحو و اشتقاق و کلمات صوفیه و مواعظ اخلاقی ایشان و منتخب اشعار بزرگان - بالاخص سنائی غزنوی - و دیگران کتابی است بی‌نظیر و بدیل ... قطع نظر از جنبهٔ دینی از لحاظ ادبی و همچنین در مباحث عرفانی و تصوف یکی از نوادر زبان فارسی است که مانند گنجی ثمین هزاران فایده علمی و ادبی و لغوی و تاریخی را به پارسی زبانان تقدیم می‌دارد، و صدها لغات و اصطلاحات رایج در قرن پنجم و ششم هجری - که دورهٔ اوج ادبیات فارسی بوده است- در این گنجینه وجود دارد ...» (مقدمه جلد اول).

باری، دیگر از امتیازات این تفسیر، تدوین عالی و آسان یاب آن است؛ به این شرح که ابتدا آیاتی چند از قرآن می آورد، و سپس در سه بخش یا سه «نوبت» آنرا ترجمه و تفسیر می کند. نوبت اول، ترجمهٔ روان و شیوای آیات است، بدون هیچگونه تفسیر، نوبت دوم تفسیر به سبک عامهٔ مفسران و مفسران عامه.

میبدی در اصول (کلام) اشعری اعتدالی است و اعتنای بسیاری به نقل احادیث و تمسک به آنها، نشان می‌دهد، و در فروع (فقه) شافعی است. تفسیر نوبت دوم او را می توان نمونهٔ سنجیده‌ای از تفسیر مأثور (یا تفسیر نقلی، که متکی و مستند به اخبار و احادیث است) شمرد. بحثهای لغوی و شأن نزول آیات و آیات احکام و اختلاف قرآات و نکات نحوی را که در این بخش می آورد. و همواره احادیث تفسیری مناسبی از بزرگان صحابه و تابعین چون ابن عباس، ابن مسعود، مجاهد، مقاتل، سدی، کلبی، عطاء، قتاده، ابی بن کعب، عکرمه، جابر و سعید بن جبیر نقل می کند. گاه فقط متن احادیث را می آورد، گاه ترجمهٔ آنها را نیز همراه می‌کند، و گاه فقط ترجمه را.

بخش یا نوبت سوم، اختصاص به تفسیر یا تأویل عرفانی دارد که از نظر زیبایی نگرش و شیوایی نگارش کم نظیر است. و در اینجاست که اشعار عرفانی فارسی و عربی، و حکایات و روایات و کلمات قصار دلکشی از بزرگان صوفیه بویژه از جنید، رویم، شبلی، بشر حافی، بایزید بسطامی، حسین بن منصور حلاج، و بیش از همه خواجه عبدالله انصاری - که غالباً او را پیر طریقت می‌نامد نقل می کند.

دیگر از امتیازات کشف الاسرار این است که مؤلفش با آنکه اهل سنت است (چنانکه گفته شد اشعری شافعی است، فی المثل مانند ابوحامد غزالی) ولی تعلق خاطر صمیمانه‌ای به اهل بیت پیامبر و ائمهٔ شیعه دارد. چنانکه اخبار و احادیث بسیاری از علی بن ابی طالب و امام حسن و امام حسین و حضرت سجاد و امام باقر و امام صادق و ثامن الائمه، علیهم السلام، نقل می کند. نیز احادیث نبوی معتبری در مناقب حضرت علی (ع). در این باره توجه خوانندگان گرامی را به مقالهٔ جامع آقای دکتر محمد مهدی رکنی یزدی، تحت عنوان «جلوه‌های تشیع در تفسیر کشف الاسرار»، که در عین حال نقدی بر تفسیر کشف الاسرار هم هست، معطوف می‌دارم (که در یادنامهٔ علامهٔ امینی به اهتمام دکتر سید جعفر شهیدی و محمد رضا حکیمی - تهران، شرکت انتشار، ۱۳۵۲، صفحات ۱۶۳ - ۲۳۰ به چاپ رسیده است).

در پایان به عنوان نمونه‌ای از نگرش و نگارش میبدی، روایت نغزی از جلد دوم کشف الاسرار نقل می‌شود:

و در تحقیق فراست اولیا روایت کنند که امیرالمومنین علی (ع) روزی قدم در رکاب مرکب می کرد تا به غزاة شود، مردی منجم بیامد، و رکاب او گرفت، گفت: یا علی! امروز بحکم نجوم در طالع تو نگاه کردم و ترا روی رفتن نیست، که ترا نصرت نخواهد بود. علی (ع) گوید: دور، ای مرد از بر مرکب من. حیدر کرار بدان قدم در رکاب کرده است تا چون توئی رکاب او گیرد و باز گرداند؟ دور باش از بر من که اندیشهٔ سینهٔ من کم از آن اثر نکند که خورشید در فلک.

اگر فلک را از بهر کاری در گردش آورده‌اند، ما را نیز از بهر کاری در روش آورده‌اند کسی که دقیقت (دقیقه: اصطلاح نجومی) او حقیقت بود و ثوانی (جمع ثانیه: اصطلاح نجومی) او سبع مثانی (یعنی هفتگانهٔ مکرر: و مراد از آن در اصطلاح علوم قرآنی یا هفت آیهٔ سورهٔ فاتحه است که در نماز تکرار می شود، یا هفت سورهٔ بلند اول قرآن، بعد از سورهٔ فاتحه) بود، و اصطرلاب او دل او بود، اندیشهٔ وی کم (کمتر) از رای تو بود؟ من بدین حرب خواهم شد، و جز امروز حرب نخواهم کرد، که مرا بفراست باطن معلوم شده است که از این لشکر دشمن من، نه (۹) کشته

شود . والله که ده (۱۰) نبود . و از لشکر دشمن نه (۹) بجهند . والله که ده نجهند .

چون حیدر کرار به حرب بیرون شد ، عزیزی پیش رفت کشته شد ، دیگری و دیگری، تاعدد نه تمام شد . آنگه درآمدند گرد لشکر متمردان. همه را کشتند ؛ مگر نه تن که از سر تیغ حیدر بجستند ... تا ترا معلوم گردد که تأثیر دل بنده مؤمن بیش از تأثیر فلک است در آسمان. آنچه در آسمان و زمین یابی، در خودیابی، و آنچه در بهشت و دوزخ یابی در خود یابی، و آنچه در خود یابی، نه در آسمان یابی و نه در زمین، نه در بهشت و نه در دوزخ. (جلد دوم، صفحات ۷۵۸ - ۷۵۹).

ترجمۀ اتقان سیوطی

جلال الدین ابوالفضل عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی (۸۴۹ - ۹۱۱ ق) از بزرگترین علمای جامع علوم نقلی، بویژه قرآن شناسی و حدیث است که اجدادش ایرانی بوده‌اند و خودش مصری است (اهل اسیوط = سیوط). او به کثرت و تنوع تألیف معروف است. آثار او را در رشته‌های گوناگون، از رساله‌های کوچک چند صفحه‌ای گرفته تا کتابهای چند جلدی بالغ بر ۵۶۰ اثر شمرده‌اند. زندگینامه‌نویسان از او به عنوان «امام» و «حافظ» یاد می‌کنند. وی در زندگینامۀ خودْ نوشتِ کوتاهش تصریح دارد که قبل از هشت سالگی قرآن مجید را از حفظ کرده بوده است. در حدیث و حفظ و حمل و روایت و درایت آن نیز ید طولی داشته است و دو اثر معروف او الجامع الصغیر من احادیث البشیر النذیر و الجامع الکبیر =[جمع الجوامع] از عمده‌ترین مجموعه‌های حدیث در میان آثار طبقۀ متأخر از محدثان است. همچنین تدریب الراوی او از آثار مهم حدیث شناسی است. اهم و اشهر تألیفات او در زمینۀ علوم قرآنی یا قرآن شناسی از این قرار است:

دُرّ المنثور فی التفسیر بالمأثور؛ بخشی از تفسیر الجلالین؛ مجمع البحرین و مطلع البدرین؛ طبقات المفسرین؛ التحبیر فی علوم التفسیر؛ معترک الأقران فی اعجاز القرآن؛ الاکلیل فی استنباط التنزیل؛ ترجمان القرآن؛ لباب النقول فی

اسباب النزول؛ متشابه القرآن؛ المُذهَب فی ما وقع فی القرآن من المعرب؛ مفحمات الاقران فی مبهمات القرآن؛ حاشیة علی [تفسیر] البیضاوی؛ مجاز الفرسان الی مجاز القرآن؛ مراصد الاطالع فی تناسب المقاطع و المطالع؛ تناسق الدُرَر فی تناسب السَوَر؛ مفاتح الغیب فی التفسیر؛ الالفَیة فی القراءات العشر و مهمتر از همه همین الاتقان فی علوم القرآن.

احمد شلبی در مقاله‌ای تحت عنوان «پژوهشهای قرآن شناختی سیوطی» بر آن است که سیوطی بسیاری از رسائل و کتابهایی را که در زمینهٔ علوم قرآنی داشته، از جمله خلاصه یا تمامی کتاب مفحمات الاقران و معترک الأقران را در اثر بزرگ خود الاتقان گرد آورده است.[1]

اغلب قرآن شناسان قدیم و جدید برآنند که الاتقان فی علوم القرآن جامعترین کتاب و بلکه دایرة المعارف علوم قرآنی در سراسر تاریخ اسلام است. مراد از «علوم قرآنی»، قرآن شناسی یا رشته‌های تحقیقی گوناگون مربوط به قرآن مجید است از جمله: ۱) تاریخ قرآن (شامل بحث و تحقیق در وحی و نزول قرآن، کتابت و جمع و تدوین آن، شناخت مکی و مدنی و نظایر آن)، ۲) تجوید و اعراب قرآن، ۳) علم قراءت، ۴) شأن نزول یا اسباب النزول و شناخت مبهمات قرآن، ۵) ناسخ و منسوخ، ۶) اعجاز قرآن (بویژه پژوهش در جنبه‌های بلاغی و ادبی قرآن مجید)، ۷) تفسیر، ۸) آیات الاحکام یا فقه القرآن که آمیخته‌ای از فقه و اصول و تفسیر است، ۹) محکمات و متشابهات (که شامل بحثهای کلامی- عرفانی نیز می‌گردد)، ۱۰) قصص قرآن (از جمله شامل بحث در اسرائیلیات).

تا پیش از عصر سیوطی تألیفاتی که، قطع نظر از جامعیت و دامنهٔ اشتمال، کما بیش شبیه یا هم موضوع با اتقان باشد تدوین شده بود که سیوطی خود به اسامی مهمترین آنها تصریح دارد: فنون الافنان فی علوم القرآن (تألیف ابن جوزی)، جمال القراء (تألیف سخاوی)، المرشد الوجیز فی علوم تتعلق بالقرآن العزیز (تألیف ابوشامه)، البرهان فی مشکلات القرآن (اثر عزیز بن عبدالملک معروف به شیذله).

---

۱. نگاه کنید به: «السیوطی و الدراسات القرآنیة» نوشتهٔ احمد شلبی، در جشن نامه‌ای تحت عنوان: جلال الدین السیوطی، بحوث القیت فی الندوة التی اقامها المجلس الاعلی لرعایة الفنون و الاداب و العلوم الاجتماعیة، ۶ - ۱۰ مارس ۱۹۷۶ (القاهرة، الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۹۷۶) ص ۲۲۷.

سپس در قرن نهم آثار جامع‌تری تألیف می گردد. سیوطی به چند اثر که استادان یا همقرنان او تألیف کرده‌اند اشاره دارد؛ از جمله به کتابی در علوم تفسیر (بدون نام) از ابوعبدالله محیی الدین کافیجی استاد سیوطی، و جامعتر از آن مواقع العلوم فی مواقع‌ـ النجوم، از جلال الدین بلقینی، استاد دیگرش، سپس البرهان فی علوم القرآن اثر بدرـ الدین محمد بن عبدالله زرکشی (۷۴۵ - ۷۹۴ ق) که یکی از منابع اساسی سیوطی در تألیف اتقان است و ابواب وتبویب اتقان و نیز موضوعات آن به میزان قابل توجهی مقتبس از آن است.

از طرف دیگر، سیوطی تفسیری به نام التحبیر داشته که در مقدمهٔ آن بسیاری از این مباحث را آورده بوده، سپس این مباحث یعنی این مقدمه را تنقیح می کند و سامان بهتری به آن می‌دهد و احتمال دارد که متن یعنی تفسیر را هم گسترش داده باشد. باری تفسیر جدیدش را مجمع البحرین و مطلع البدرین می‌نامد. معلوم نیست که این دو تفسیر به اتمام رسیده یا تفسیر بر همهٔ قرآن مجید باشد، این قدر هست که از رهگذر مقدمه نویسی بر آنها این دایرة المعارف عظیم پدید می آید که یادآور مقدمهٔ معروف ابن خلدون است که آن هم اهمیتش بر ذی المقدمه (یعنی تاریخ العبر) می چربد.

بعضی از مباحث یا فصول هشتاد گانهٔ اتقان که هر یک از آنها «نوع» نام دارد از این قرار است: شناخت آیات مکی و مدنی، شناخت آیات حضری و سفری، نخستین قسمتی که از قرآن نازل شد، شناخت آخرین آیه، شناخت سبب نزول، در جمع و ترتیب قرآن، در آداب تلاوت قرآن، آنچه در قرآن به غیر لغت عرب است، در شناخت ادواتی که مفسر به آنها نیاز دارد، در شناخت اعراب قرآن، در قواعد مهمی که مفسر به شناخت آنها نیازمند است، در شناخت محکم و متشابه، در عام و خاص، مقدم و مؤخر، مجمل و مبیّن، مطلق و مقید، مفهوم و منطوق و حقیقت و مجاز و تشبیه و استعاره‌های قرآن، در فواصل آیات، در سرآغاز سوره‌ها، در مناسبت آیات و سوره‌ها، در اعجاز قرآن، در امثال قرآن، در سوگند های قرآن، در جدل قرآن، در مبهمات، در فضایل، در بیان فاضل و افضل قرآن، در رسم الخط و آداب نوشتن آن، در شناخت تفسیر و تأویل و بیان فضیلت و نیاز به آن، در شناخت شروط مفسر و آداب تفسیر، در غرایب تفسیر، و در طبقات مفسرین.

محمد ابوالفضل ابراهیم، مصحح متن اصلی عربی اتقان در معرفی شیوهٔ نگارش

سیوطی چنین می نویسد:

ابتدا موضوعی را بیان می کند و مشهورترین کسانی را که دربارهٔ آن موضوع کتاب تألیف کرده‌اند نام می برد، آن گاه فایدهٔ دانستن آن موضوع و اهمیت و نقش آن را در شناخت و تفسیر معانی قرآن بیان می نماید، سپس مسائل و فروع و نکاتش را باز گو می کند. در بیان تمام این مطالب به قرآن و حدیث یا اقوال دانشمندان فن استشهاد می‌نماید، و گاهی قسمتهایی از کتابهایی که دربارهٔ آن موضوع هست به طور کامل یا خلاصه شده نقل می کند و در موارد بسیاری در پایان فصل رأی خودش را نیز می نگارد.[۲]

اتقان تاکنون بارها در هند و مصر و گویا یک بار هم در اروپا به طبع رسیده است و غالب این طبعها نامصحح و مغلوط است. طبعی که مبنای ترجمهٔ فارسی قرار گرفته تصحیح محمد ابوالفضل ابراهیم است. نسخه‌ای که اساس این طبع و تصحیح قرارگرفته محفوظ در کتابخانهٔ آصفیهٔ حیدر آباد هند است، که جرامود [در متن عربی: جرامرد] ناصری حنفی، شاگرد ممتاز و راوی کتابهای سیوطی در سال ۸۸۳ ق[۳] آن را نگاشته و بر سیوطی خوانده و از او اجازه روایت گرفته است. مصحح بعضی از کتابها و اعلام را معرفی کرده است و فهرست موضوعات و اعلام دقیقی ترتیب داده.[۳]

مترجم فارسی، حجة الاسلام سید مهدی حائری قزوینی ترجمهٔ روان و یکدست و شیوا و شایسته‌ای از این اثر ارجمند به دست داده و تمامی اشعار متن را - که فراوان هم هست - ابتدا به نص عربی نقل و سپس به فارسی ترجمه کرده است و هر جا که لازم بوده پانویسهای توضیحی نوشته است. سعیش مشکور باد. چاپ و صحافی ترجمهٔ فارسی حاکی از حسن سلیقهٔ ناشر، و از چاپهای مختلف متن اصلی پاکیزه‌تر است.

---

۲. پیشگفتار محمد ابوالفضل ابراهیم، ص ۲۴ ترجمهٔ فارسی.

۳. این تاریخ در ترجمهٔ فارسی ۷۳۳ و در متن عربی ۸۳۳ آمده که هر دو، با توجه به تاریخ تولد سیوطی، یعنی ۸۴۹ ق، نادرست است. درست آن چنانکه در ذیل همین بخش از کتاب آمده و نقل کردیم ۸۸۳ ق است. برای تدقیق بیشتر نگاه کنید به صفحهٔ ۱۲ جلد اول متن اصلی، و صفحهٔ ۲۶ جلد اول ترجمهٔ فارسی.

دائرةالفرائد در فرهنگ قرآن

دائرة الفرائد فرهنگ دائرة المعارف گونه عظیمی است که به همت دکتر محمد باقر محقق - که تا کنون چندین اثر عالمانه از جمله حقوق مدنی زوجین از نظر قرآن، و نمونه بیّنات در شأن نزول آیات از ایشان انتشار یافته - تدوین و سه مجلد آن جمعاً در نزدیک به ۲۰۰۰ صفحه (از کلمهٔ «اب» تا کلمهٔ «بین») همراه با بحث تفصیلی بی‌سابقه‌ای راجع به اسماء و صفات خداوند در قرآن بیرون آمده، و چاپ و نشر باقی مجلدات آن ادامه دارد.

در این معرفی و بررسی کوتاه، به نقد و نظر دربارهٔ صورت این فرهنگ دایرة- المعارف گونه که نه «انسیکلوپدی» بلکه «سیکلوپدی» («دایرة المعارف» تک موضوعی) مفردات و اعلام قرآن و تا حدودی علوم قرآنی است می‌پردازیم نه به ماده و محتویات آن - مگر در یک مورد که آنهم بحث در موضوع اسماء الله است.

دائرة الفرائد از نظر عمق تحقیق و منابع و مستندات استوار است، ولی یک اشکال عمده در روش تحقیق و تدوین آن دیده می‌شود که ذیلاً به گوشه‌ای از آن اشاره خواهیم کرد. هدف صمیمانهٔ نگارندهٔ این سطور، به عنوان یکی از دوستداران فرهنگ و معارف قرآنی، از نوشتن این یادداشت این است که نکاتی را یادآور شود که ان شاءالله

در طبع نهائی و منقحی که از این اثر عظیم به عمل می آید، به کار آید.

طبع فعلی، هر چند از نظر صحافی خوب است، از نظر حروفچینی و چاپ ضعیف است (چاپ از روی تایپ به عمل آمده که کیفیت آن حتی در حد چاپهای تایپی «آی. بی. ام» معروف نیست). و این شاید نشانهٔ آن باشد که این چاپ، چاپ نهائی این اثر نیست.

این طور که از حجم این سه جلد بر می آید، قاعدتاً کل کتاب بالغ بر پانزده الی بیست مجلد خواهد شد. نکاتی که در این بررسی طرح می‌شود، در مجموع در جهت کاستن حجم اضافی آن و پیراستن آن از بعضی زوائد است که ان شاء الله باعث افزایش کارائی و فایدهٔ این فرهنگ عظیم خواهد شد. به تعبیری صریحتر به نظر بنده می‌توان این فرهنگ را، بدون کاهش اساسی در اطلاعات آن، یا اطلاعات اساسی آن، در یک چهارم حجم فعلی از نو تدوین کرد. اینک اشاره‌ای به چند مقالهٔ بلند از این دایرة المعارف:

- مقالهٔ «اتی» حجم بسیار گزافی دارد: ۷۸ صفحه. و علت این حجم فـوق‌العاده جز این نیست که تمامی مشتقات تکراری آن، که احتمالاً برابر با فهرستی که در ابتدای مقاله داده شده، پانصد و پنجاه فقره در هفتاد و دو سورهٔ قرآن است، با شرح و معنی فارسی یاد شده است. حال آنکه طبق سنت فرهنگ نویسی و فرهنگ نویسان حق بود اصناف معانی یا به اصطلاح وجوه و نظایر آن را یاد می کردند که حداکثر بیش از سه چهار صفحه جا نمی‌گرفت.

- مقالهٔ «اجر» هم که ۲۶ صفحه است، بر همین شیوه تدوین یافته و محصل آن را می‌توان در دو سه صفحه به دست داد.

- مقالهٔ «اخذ» هم که ۴۵ صفحه است همینطور.

- مقالهٔ «ا خ ر» هم که ۴۸ صفحه است همینطور.

- مقالهٔ «ارض» هم که ۴۰ صفحه است همینطور.

- مقالهٔ «الله» یک بحث دو سه صفحه‌ای دارد، سپس موارد نحوی آن ذکر شده: «از تعداد [۲۸۱۲ بار] کلمهٔ الله که مذکور گردیده، ۹۸۰ عدد آن مرفوع با حالات مختلف است بدین شرح: ۵۳۹ عدد آن به حالت فاعل بوده، ۳۳۶ عدد آن به حالت مبتدا، ۵۴ عدد آن به حالت اسم کان از افعال ناقصه و ۱۴ عدد آن به حالت خبر مبتدا و ...» (ص ۶۵۳). سپس در حدود ۷۵ صفحه جدولهای ساده‌ای که دارای عدد و

نام سوره و شمارهٔ آیه است آمده که تفصیلاً نشان میدهد که آن ۳۳۶ مرتبه‌ای که الله به صورت مبتدا آمده کجا و در کدام سوره و آیه است.

به نظر نگارندهٔ این سطور، اولاً آن شرحی که دربارهٔ الله آمده بود (کمتر از ۳ صفحه) با توجه به اهمیت اسم جلاله و فرهنگی که به بار آورده کم است، و این ۷۵ صفحه جدول ساده با آن تناسب ندارد. و از عدم تناسب گذشته، فایده‌ای برای این جداول متصور نیست. فرض می کنیم دانستن اینکه در قرآن کریم ۵۳۹ بار اسم جلاله به صورت فاعل آمده، در حد یک اطلاع خوب باشد. اما بیان مکرر و تفصیلی همین مطلب با ۱۶ صفحه جدول، مبنا یا مفتاح چه تحقیقی قرار می گیرد؟

این کار توانفرسا که بی شک زحمت زیادی برای آن صرف شده در مورد اغلب مدخلهای دائرة الفرائد به کار رفته، و تاکنون در فرهنگ نویسی و تحقیقات لغوی، اعم از قرآنی و غیر قرآنی، سابقه ندارد. چرا که محل نیاز و رجوع کسی نبوده است. ولی در عوض در مقالهٔ ا ل ی و در کلمهٔ «ایلا» بحث فقهی مبسوط و محققانه‌ای راجع به ایلاء آمده است که فایده بخش و پر اطلاع است و نظیر آن در فرهنگهای دیگر نیست. اصولاً نقطهٔ قوت این دایرة المعارف، بحثهای فقهی آن است، که گاه همراه با جدولهای دقیق برای مراتب ارث است.

مقالهٔ «امر» هم خیلی مفصل است (در حدود پنجاه صفحه) و وجوه و مترادفاتی که برای امر شمرده می‌شود، غالباً از فحوای جمله یا از کلمات قبل و بعد بر می آید، نه اینکه آن معنا در کلمه امر وجود داشته باشد، مؤلف محترم ۱۷ معنی متفاوت (که هر یک خود به همین معنی یا مورد دیگر تقسیم می‌شود) برای کلمهٔ امر شمرده. دامغانی هم در الوجوه و النظائر ۱۶ معنی برای امر شمرده ولی سرا پا در دو سه صفحه و در کمال ایجاز و روشنی.

- مقالهٔ «ام» با آنکه مفصل است سرشار از اطلاع است، ازجمله بخشی که بحث فقهی راجع به مراتب ارث مادر است.

- مقالهٔ ایمان هم خیلی مفصل است و بعضی بخشهای آن صریحاً اضافی است. از جمله بحث شش هفت صفحه‌ای راجع به ویژگیهای کسانی که ایمان نیاورده‌اند، یعنی کافران، فاسقان، یهودیان، مشرکان، گمراهان، مجرمان، مفتریان، و غیره. حال آنکه بدیهی است بحث کافران در کلمهٔ کفر و کافر خواهد آمد و بحث فاسقان در کلمهٔ فسق

و فاسق و به همین ترتیب. دیگر آنکه ذکر دو تن از خلفای عباسی یعنی امین و مأمون، تحت عنوان اعلام مربوط به این مقاله (جمعاً سه صفحه) چه سودی یا چه الزامی دارد؟ در عوض سخنی دربارهٔ اینکه امین لقب پیامبر اسلام (ص) بوده به میان نیامده است. و به این بحث مفصل ۷۰ صفحه‌ای، در حدود سی صفحه جدول هم اضافه شده است، جدولی که فی المثل همهٔ «آمنوا» ها و «یا ایها الذین آمنوا» های قرآن را نشان می‌دهد، و این کاری است که المعجم المفهرس - که دستیاب همه هم هست - بآسانی انجام می‌دهد.

- مقاله «امه» (کنیز) خوب مقاله‌ای است و احکام فقهی زناشوئی با آنان یاد شده است. ولی در ذیل آن، بی آنکه معلوم باشد «امه» با «امیه» چه نسبتی دارد، اصل و نسب و اسامی و شرح احوال چهارده تن از بنی امیه درج شده است (۹ صفحه). این همه مطلب بی ارتباط دربارهٔ بنی امیه که ذکری از آنان در قرآن نشده چه لزومی دارد؟ و اگر کسانی بگویند شجرهٔ ملعونه که در قرآن یاد شده (اسراء، ۶۰) اشاره به بنی امیه دارد، در پاسخ باید گفت اولاً همین یک مطلب فایده بخش را مؤلف محترم در فرهنگ مفصل خود ذکر نکرده‌اند، ثانیاً فقط ذکر همین یک مطلب و اشارهٔ کوتاهی به بنی امیه کافی بود.

- مقالهٔ اهل (اهل کتاب، اهل بیت و غیره) جامع و خوش تدوین است.

- مقالهٔ آیه / آیات هم خوب است الاّ اینکه ۱۹ صفحه جدولهای مربوط به آن بی فایده است.

- مقالهٔ ۲۰ صفحه‌ای «بعض» را که کمتر از نصف آن جدول است، می‌توان در یک دو صفحه باز نویسی کرد بطوری که هیچ نکتهٔ مهمی از قلم نیفتد.

- در ذیل مقالهٔ باب حدیث «انا مدینة العلم و علی بابها» آمده است که بی‌مناسبت نیست، ولی در موارد مشابه متعرض اخبار و احادیث نشده‌اند. اما شرح حال ابن بابویه (پدر) و ابن بابویه (پسر) در اینجا بی مناسبت می‌نماید.

- مقالهٔ بین (بینه، بینک، بینهم و غیره) بسیار مفصل و در حدود ۱۹ صفحه است که به راحتی می‌توان به کمتر از یک صفحه تقلیلش داد. برای شناساندن این کلمه و حالات مختلف آن، نیازی به آن نیست که تمام آیاتی که این کلمه در آنها به‌کار رفته مفصلاً همراه با ترجمه و شرح فارسی بیاید. همچنین بحث فقهی راجع به حرمت «جمع بین اختین»، درست تر آن است که در ذیل کلمهٔ «اخت» یا نکاح، یا جمع بیاید، نه

زیر کلمهٔ «بین» که هیچکس حدس نمی‌زند و ردش را نمی گیرد.

باری راجع به «هو» و «هی» هم با این روش می توان دویست صفحه بحث کرد، ولی آن دویست صفحه به اندازهٔ یک صفحه افادهٔ مرام می کند و بقیه‌اش راه دادن به معجم المفهرس است در فرهنگ لغات قرآن.

- در پایان جلد ۳ (ب) بحثی راجع به اسماء الله آمده است. بخشی از این بحث مانند سایر بحثهائی که در مورد اسماء و صفات الهی در کتب کلامی یا تفسیر آمده است. اما آنچه غریب است، اسامی جدیدی است که مؤلف با توجه به افاعیل الهی در قرآن، به نظر خود استنباط کرده. نگارندهٔ این سطور صلاحیت علمی برای قضاوت در این باب ندارد اما تصور نمی‌کند تعداد اسماء یا صفات الهی برابر با تعداد افعال الهی یعنی افعالی که در قرآن یاد شده، باشد.

مثلاً نمی‌توان از فاذاقها الله لباس الجوع (نحل، ۱۱۲) المذیق (= چشاننده) را بیرون کشید و اسم الهی نامید. یا از لعنهم الله (بقره، ۸۸، نساء ٤٦ و چند آیهٔ دیگر) اللاعن ساخت یااز غضب الله علیهم (فتح، ٦ و آیات دیگر) الغاضب ساخت یا از الله یستهزی بهم (بقره، ۱۵) المستهزی ساخت، یا از یعذبه الله، و یعذبهم الله، که در آیات عدیده آمده، المعذب ساخت، یا از و انه هوالذی اضحک و ابکی (نجم، ٤۳) المضحک و المبکی ساخت. علی الاصول ترک این کار - حتی اگر صریحاً هم در قرآن، و از ناحیهٔ شارع نهی نشده باشد - اولیتر است. ولی مؤلف محترم دائرة الفرائد به این کار پرداخته‌اند و فی المثل از بارکنافیها و بارکنا علیه، المبارک، و از تبارک الذی، یا تبارک الله، المتبارک بیرون کشیده‌اند، بطوریکه برای فقط این بخش (ب) بیست و یک اسم جدید، که در کتب کلام و تفسیر فریقین سابقه ندارد، از قبیل بالی و مبالی (آزماینده) مبوء (جای دهنده)، باطش (خشم آور)، مبطل، مبکی (گریاننده) و نظایر آن بر ساخته‌اند. حتی اگر توقیفی بودن اسماء الله را قبول نداشته باشیم (و بعضی از محققین قدیم و جدید قبول ندارند) باز هم تصور نمیکنم جوازی برای اینکه از هر فعل منسوب به خداوند یک اسم بسازیم، داشته باشیم.

باری، چنانکه گفته شد، جز در این یک مسأله، باقی مسائلی که در این بررسی کوتاه مطرح ساختیم، مربوط به ساخت و صورت و از آن میان هم غالباً مربوط به حجم دائرة الفرائد است، و قطع نظر از این یک مسأله، احاطهٔ مؤلف به کلیه مواد و شعب کار

تحقیقی خود، از یکایک مدخلها و مقال‌های دائرة الفرائد بر می آید، و بیشک چنین فرهنگی محل نیاز همهٔ قرآن پژوهان است.

جمع و تدوین قرآن

Burton John, The Collection of the Qur،ān. (Cambridge, Cambridge University Press, 1979) 273 p.

جمع و تدوین قرآن، تألیف جان برتون، کتابی است در تاریخ قرآن که اختصاصاً فقط به یک موضوع از تاریخ قرآن یعنی فقط جمع و تدوین آن می‌پردازد. کتاب دارای ۱۰ فصل است بدین قرار:

۱. مقدمه؛ ۲. قرآن و علم اصول فقه؛ ۳. علم نسخ (نسخ حکم و تلاوت - نسخ حکم بدون نسخ تلاوت)؛ ٤. زمینهٔ پیدایش وجه سوم از نسخ (نسخ تلاوت بدون نسخ حکم)؛ ۵. مصحف، گردآوری ناکامل قرآن؛ ٦. نخستین جمع؛ ۷. جمع عثمان؛ ۸. بازنگری جمعهای مختلف قرآن؛ ۹. اسناد قرآن؛ ۱۰. استنباطهای کلی.

کتابی است ظاهراً علمی و عینی و باطناً نغمهٔ تازه - و در عین حال کهنه‌ای - ساز می‌کند. یک وقت بود که مستشرقان واسلام شناسان، قرآن را کتابی فرآوردهٔ خود پیامبر اسلام می‌شمردند و آنرا و - نیز هیچ کتاب مقدس دیگری را هم - وحی و تنزیل الهی نمی‌دانستند. رفته رفته این رسم برافتاد و یکی از پیشتازترین و سختکوش‌ترین سیره شناسان و قرآن شناسان معاصر اروپا، مونتگمری وات، اعلام کرد که اخلاق و ادب

تحقیق ایجاب می کند که ما (محققان غیر مسلمان اروپائی) قرآن را مانند خود مسلمانان وحی نامه بینگاریم و در این مسأله اجماعی و اعتقادی چون و چرا نکنیم.

اینک می بینیم آقای برتون هم ظاهراً به این پیشنهاد گردن نهاده ولی باطناً می خواهد مأموریت ناتمام نولد که و گلدزیهر را در ناکامل جلوه دادن قرآن به اتمام برساند. منابع و روش کارش هم ظاهر الصلاح است از صحاح سته تا تفسیر طبری و تفسیر تبیان طوسی و اتقان سیوطی جزو منابع اوست ولی منابع اصلی‌اش کارهای گلدزیهر و نولد که و جفری است.

باری هدفی که تعصب نهانی و عینی نمائی ظاهری دنبال می کند، اثبات تحریف (نقصان و تغییر) آیاتی از قرآن است. حال که دیگر انکار جنبهٔ قدسی وحی و تنزیل و انتساب قرآن به پیغامبر اسلام (ص) از مد افتاده است، ناچار از راه دیگری وارد می‌شود و به خیال خود بحثهای اصول فقهی راه می‌اندازد و می کوشد آرزوی طرفگیرانهٔ غیر علمی خود را یک رأی بیطرفانهٔ علمی جلوه دهد که یعنی خود به خود از دل تحقیقات بر می آید. یک نمونه از احکام ادعائی مؤلف این است:

«در واقع احادیث مربوط به جمع قرآن، آنطور که نولد که و شوالی می‌پنداشتند ضد و نقیض نیست. اینها یک هماهنگی کامل دارند، چه برجسته‌ترین و بارزترین خصیصهٔ همهٔ کندوکاوهای راجع به جمع و تدوین نسخه‌ها و مصاحف (قرآن) همانا یک امر است و آن کنار گذاردن آگاهانه و عمدی شخص پیامبر است» (ص ۲۳۱) [یعنی دخالت ندادن ایشان در کار جمع و تدوین قرآن!]

در حالیکه خود مؤلف به این حقیقت ساده و روشن در جای دیگر اذعان و اشاره کرده است که چون تا آخرین سالهای حیات پیامبر اسلام، باب وحی گشوده بود، امکان جمع و تدوین قرآن نبود و رسول اکرم به این کار مجاز نبود. و اگر قرآن در عهد حیات پیامبر (ص) تدوین نهائی نیافت به همین جهت بود. نه اینکه مسامحه‌ای از سوی ایشان یا توطئه‌ای از سوی اصحاب باشد. چنانکه از منابع اصیل قرآن شناسی بر می آید - و اینک مجال نقل آنها نیست - حضرت پیامبر اولاً بر کتابت و حفظ وحی و سپس در تعیین محل سوره‌ها و آیه‌ها (گاه از طریق ارشاد وحی) مواظبت تمام داشت و قرآن در عهد حیات ایشان تدوین کمابیش کامل ولی غیر نهائی یافته بود. اگر مصاحفی در دست بوده که فرضاً تدوین یعنی توالی آنها طبق تاریخ نزول بوده، این ترتیب ناشی از سلیقهٔ

شخصی افرادی از صحابه، و از نظر مقدار و تنوع در اقلیت بوده است و سپس تدوین نهائی ابوبکر، عمر و عثمان که در رعایت نظر و اشارات رسول اکرم نهایت دقت و سختگیری را مبذول داشته بوده، بعنوان تدوین رسمی و نهائی پذیرفته شده.

جان برتون در جای دیگر یک حکم مضحک و من عندی دیگر صادر می کند: «محمد در جنب مشغله و مسؤلیتهای چند گانه و رتق و فتق امور، خودش نیز همیشه نمی توانست عبارات دقیق بعضی از آیات وحی شده را به یاد آورد. از همین طریق است که بعضی از صحابه روایتهای کمابیش مختلف خود را از آیات قرآن به دست می‌آورده‌اند، هر چند که مستقیماً از خود پیامبر نقل می کردند، (ص ۲۳۶). در اینجا، حتی از همان ارجاعات ظاهر الصلاح و عالم نمایانه خبری نیست. این حکم بی‌پایه، نتیجه‌ای نیست که از هیچگونه مقدمه و مقدمات علمی یا عینی مستند و محققانه متولد شده باشد. فقط بیان آرزوی خام و ناکام مؤلف است.

در ساده دلی و بیراهی مؤلف همین بس که با تکیه بر مشتی احادیث ضعیف و واحد، و آراء شکسته بسته اصول فقهی می‌خواهد به جنگ یک امر محقق الوقوع تاریخی یعنی تواتر بی‌نظیر قرآن - که در سراسر تاریخ کمتر کتاب و کتاب مقدسی از چنین تدوین مطمئنی برخوردار است - برود.

ترجمهٔ انگلیسی تفسیر طبری

محمد بن جریر طبری (۲۲٤-۳۱۰ ق) از ائمهٔ علوم نقلی (تاریخ، تفسیر، علم قرائت، حدیث، فقه، عربیت و ادبیت) در قرن سوم هجری است. قدمت عهد طبری وقتی بهتر معلوم می‌شود که توجه کنیم او معاصر سه تن از امامان شیعه علیهم السلام است. یعنی امام دهم (متوفی ۲۵٤ ق)، امام یازدهم (متوفی ۲۶۰ ق) و امام دوازدهم (متولد به سال ۲۵۵ ق). همچنین معاصر احمد بن حنبل (متوفی ۲٤۱ ق) مؤسس مذهب حنبلی، و همعصر دو تن از بزرگترین محدثان اهل سنت یعنی بخاری (متوفی ۲۵۶ ق) و مسلم (متوفی ۲۶۱ ق) است. آری یازده قرن تمام از درگذشت طبری که از بزرگترین مفاخر اسلام و ایران است می گذرد. به عبارت دقیقتر دو سال دیگر، یعنی سال ٤۱۰ ق، درست یکهزار و یکصدمین سالگرد وفات طبری (۳۱۰ ق) است.

و همین جا توجه مراکز فرهنگی ایران و جهان اسلام را به لزوم تدارک مراسمی برای بزرگداشت او و اعتنا به تجدید طبع آثار او و تصحیح و نشر آثار چاپ نشده او و تحریر زندگینامه علمی او، و کوششهای مشابه دیگر جلب می کنیم. طبری با این همه جلالت قدر و علو مرتبه علمی گویی در میان هموطنان خود مهجور مانده است و جز رساله

کوچکی که سی سال پیش دربارهٔ او نوشته‌اند، اثر دیگری دربارهٔ او به فارسی نداریم[1] و اگر امروزه دانش پژوهی هوس تهیه یک دوره تاریخ و تفسیر طبری به سرش بزند، غالب این است که به آسانی به آرزوی خود نخواهد رسید.

طبری در عالم اسلام ابوالمورخین و ابوالمفسرین است. تاریخ او ام‌التواریخ و تفسیر او ام‌التفاسیر است. بزرگترین مورخان و مفسران پس از او از این دو اثر گرانقدر بهره‌ها برده‌اند.

ابوجعفر محمد بن جریر طبری در سال ۲۲۴ یا اوایل ۲۲۵ هجری در آمل طبرستان به دنیا آمد. در هفت سالگی قرآن مجید را از حفظ داشت. در هشت سالگی گاه امامت جماعت می‌کرد و در ۹ سالگی شروع به استماع و جمع احادیث کرد. در طلب علم به ری و شام و عراق و مصر رفت. فقط دوبار از زادگاهش آمل دیدار کرد. بیشتر عمرش را در بغداد گذراند و هم در آنجا به سال ۳۱۰ هجری درگذشت.

آثار او جز تاریخ و تفسیر، در زمینهٔ علم قرائت و فقه است. او در ابتدا به مذهب شافعی گرایش داشت و از مذهب ابن حنبل روی گردان بود و سرانجام مذهب فقهی خاصی بنیان نهاد که به جریریه مشهور بود ولی بیش از دو سه نسل، و جز در حوزه‌ای محدود رواجی نیافت و قرنهاست که به فراموشی سپرده شده است. از آنجا که رسالهٔ مفرده‌ای در اثبات اصالت حدیث غدیرخم نوشته بود، و نیز به بعضی دلایل دیگر بعضی از زندگینامه نویسان او را شیعی یا مایل به تشیع دانسته‌اند؟[2]

تفسیر طبری یعنی جامع البیان عن تأویل [آی] القرآن جامع ترین و بالنسبه قدیمترین تفسیر کامل نقلی (یا روائی یا التفسیر بالمأثور) است و پس از او مفسران بزرگ سنی و شیعی از تفسیر گرانقدر او سود برده‌اند.

---

۱. احوال و آثار محمد بن جریر طبری، تألیف علی اکبر شهابی، چاپ دوم، تهران، اساطیر، ۱۳۶۳.

۲. دربارهٔ زندگی و آثار طبری منابع بسیار است. از منابع قدیم الفهرست ابن ندیم، تاریخ بغداد، طبقات الشافعیة، وفیات الاعیان و از همه جامع تر و مفصل‌تر: معجم الادباء، افست از طبع مارگلیوت. ج ۹، ص ۴۰ - ۹۴.
و از منابع جدید همان کتاب آقای علی اکبر شهابی که عمدتاً مبتنی بر معجم الادباء یاقوت است، نیز: اعلام زرکلی، ریحانة الادب، دایرة المعارف فارسی: «دایرة المعارف ملخص اسلام» (به انگلیسی)، مقدمهٔ ترجمهٔ جلد اول تفسیر طبری، به قلم محمد باقر خالصی (قم، دارالعلم، ۱۳۶۴)، مقدمهٔ محمد پروین گنابادی بر جلد اول تاریخ بلعمی، و جدیدتر از همه مقدمهٔ محمد روشن بر تاریخنامهٔ طبری (تهران، نشر نو، ۱۳۶۶، ۳ ج).

عمده ترین منبع تفسیر امام فخر رازی، تفسیر طبری است. و شیخ طبرسی در تفسیر ارجمند خود مجمع البیان - که تحقیقاً جامع ترین و معتبرترین تفسیر شیعه است - از تفسیر طبری به عنوان منبع خود یاد کرده است[3] و بس محتمل است که نام تفسیر خود یعنی مجمع البیان را از نام تفسیر طبری یعنی جامع البیان اقتباس کرده باشد. همهٔ مفسران و قرآن شناسان بعد از طبری، اعم از اینکه عقلی مشرب یا نقلی مشرب بوده باشند، اجماعاً از تفسیر طبری به اعجاب و تحسین یاد کرده‌اند.

احتمالاً قدیمترین اظهار نظر دربارهٔ تفسیر او از ابن ندیم (متوفی ۳۸۰ ق) است که می گوید: «و او راست کتابی در تفسیر که بهتر از آن نگاشته نشده است.[4]» ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸ ق) می نویسد: «از تفاسیری که در دست مردم است صحیح ترین آنها تفسیر محمد بن جریر طبری است. او مقالات سلف رابا اسانید ثابتهٔ آنها یاد می کند و در آن بدعتی نیست. و از متهمینی چون مقاتل بن بکیر و کلبی نقل نمی کند.»[5] سیوطی (متوفی ۹۱۱ ق) قرآن شناس و مفسر هم مشرب با طبری صاحب الاتقان در علوم قرآنی، والدر-المنثور در تفسیر، می نویسد: «اگر بگویی پس به کدامین تفسیر ارشاد می کنی، و بیننده را به اعتماد بر آن امر می نمایی؟ می گویم: تفسیر امام ابو جعفر محمد بن جریر طبری که علمای معتبر اجماع کرده‌اند که در تفسیر مانند آن تألیف نشده است. نووی در تهذیب خود گفته: «کتاب ابن جریر در تفسیر احدی مانندش تصنیف نکرده است.»»[6]

همو در طبقات المفسرین می نویسد: «تفسیر قرآن او از ارجمندترین تفاسیر است، و چنانکه قاطبهٔ علما - از جمله نووی در کتاب تهذیب‌اش - گفته‌اند، مانند آن تألیف نشده است. و این از آن روی است که در این اثر بین روایت و درایت جمع کرده است و در این عرصه کسی پیش از او و پس از او با او برابری نکرده است.»[7]

---

۳. طبرسی و مجمع البیان، تألیف دکتر حسین کریمان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۱، ج ۲، ص ۹۷ - ۹۹.

۴. کتاب الفهرست للندیم، تحقیق رضا تجدد، تهران، ۱۳۵۰، ص ۲۹۲.

۵. مقدمة فی اصول التفسیر، تألیف الشیخ تقی الدین احمد بن تیمیة، بیروت، دارالمکتبة الحیاة، ۱۹۸۰، ص ۵۱.

۶. ترجمهٔ الاتقان فی علوم القرآن، تألیف جلال الدین عبدالرحمن سیوطی، به قلم سید مهدی حائری قزوینی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۵۹۹.

۷. طبقات المفسرین للحافظ جلال الدین عبدالرحمن السیوطی، تحقیق علی محمد عمر، القاهرة، مکتبة وهبة، ۱۳۹۶ هـ / ۱۹۷۶ م، ص ۹۶.

حاجی خلیفه (متوفی ۱۰۶۷ ق) در کشف الظنون اقوالی از سیوطی و نووی را دربارهٔ این تفسیر نقل می‌کند و سپس می‌نویسد «ابوحامد اسفراینی گفته است: اگر کسی برای به دست آوردن نسخه‌ای از تفسیر طبری به چین سفر کند، راه دوری نرفته است.»[8] محمد حسین ذهبی فصلی از کتاب التفسیر و المفسرون را به ارزیابی ومعرفی این تفسیر اختصاص داده است و از جمله دربارهٔ آن می‌نویسد: «آنچه ابن جریر از اقوال مفسرین پیشین در کتابش جمع کرده، و آنچه از مکتب تفسیری ابن عباس و ابن مسعود و علی بن ابی طالب و ابی بن کعب برای ما نقل کرده، و آنچه از روایات ابن جریج و سُدّی و ابن اسحاق و جز آنان گرد آورده این کتاب را عظیمترین کتب مؤلفه در تفسیر به مأثور قرار داده است. چنانکه بخشهای او دربارهٔ اعراب و توجیهات لغوی و استنباطات گوناگون و ترجیح بعضی اقوال بر بعضی دیگر، نقطهٔ تحولی است در تفسیر و هستهٔ اولیه‌ایست برای تفاسیر عقلی بعدی و مظهری از روح علمی والائی است که بر عصر او حاکم بوده است.»[9]

بحث دربارهٔ روش تفسیری طبری، خود نیاز به مقاله‌ای مستقل و مفصل دارد. خوشبختانه در سالهای اخیر توجه تازه‌ای به تفسیر طبری معطوف گردیده و سه ترجمهٔ جدید به فارسی[10]، فرانسه[11] و انگلیسی از آن به عمل آمده است. در اینجا به معرفی ترجمهٔ انگلیسی که به همت جان کوپر، اسلام شناس معاصر مسلمان انگلیسی آغاز شده و نخستین مجلد آن از سوی انتشارات دانشگاه آکسفورد، در ۴۹۲ صفحه، در سال ۱۹۸۷ انتشار یافته است، می‌پردازیم.

جان کوپر (متولد ۱۹۴۷ در انگلستان) پس از تحصیل فلسفه، روان شناسی و فیزیولوژی در دانشگاه آکسفورد، به مدت ۵ سال در مراکش به تدریس زبان انگلیسی

---

۸. کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۳۷.

۹. التفسیر و المفسرون، تألیف الدکتور محمد حسین الذهبی، ط ۲، القاهرة، دارالکتب الحدیثة ۱۳۹۶ هـ / ۱۹۷۶ م، ج ۱، ص ۲۲۲.

۱۰. ترجمهٔ تفسیر طبری، مؤلف ابی محمد جعفر محمد بن جریر طبری، ترجمه و پاورقی محمد باقر خالصی، جلد اول قم، دارالعلم، ۱۳۶۴. گفتنی است که از این ترجمه جدید و نسبتاً کامل تفسیر طبری تاکنون فقط یک جلد انتشار یافته است.

۱۱. ترجمهٔ فرانسوی به قلم پی‌یر گوده Pierre Gode انجام گرفته و از ۱۹۸۳ تاکنون سه مجلد از آن انتشار یافته است.

پرداخته و در سال ۱۳۵۵ به ایران آمده است و مدت ۵ سال در تهران و حوزهٔ علمیه قم، عربی و فقه و اصول و فلسفه آموخته است. او به زبانهای فارسی و عربی و فرانسه نیز تسلط دارد، و چنانکه اشاره شد به دین اسلام و مذهب تشیع تشرف یافته است و نام اسلامی او یحیی است. در حال حاضر در دپارتمان مطالعات شرق شناسی دانشگاه آکسفورد مشغول گذراندن دورهٔ دکتری است و تز او دربارهٔ آخوند خراسانی و مباحث معنا شناسی در اصول فقه شیعه است.

عزالدین ابراهیم در پیشگفتار کوتاه خود بر ترجمهٔ انگلیسی نوشته است: «افزایش سریع تعداد مسلمانان انگلیسی زبان ایجاب می کند که [ترجمهٔ] متون کلیدی اسلامی در اختیار آنان و اسلام شناسان غیر مسلمان در جهان انگلیسی زبان قرار گیرد. در میان متون عربی اساسی تفسیر طبری به عنوان ارجمندترین و معتبرترین تفسیر قرآن مجید مقام مهم و ویژه‌ای دارد.

انتشار ترجمه ملخص انگلیسی این تفسیر اقدام مهمی است که باید به آن ارج نهاد.» قرار است این ترجمهٔ ملخص در پنج مجلد انتشار یابد. یعنی در حدود ۲۵۰۰ صفحه.

مقدمهٔ محققانه و جامع جان کوپر در بردارندهٔ زندگینامهٔ کوتاهی از طبری و معرفی شخصیتهای موثق از میان صحابه و تابعین و سایر محدثان و نحویان است که طبری عمدتاً از آنها نقل می کند. همچنین شامل بحثی در اسرائیلیات، بحثی در جمع و تدوین قرآن و کتابت مصاحف و اختلاف مصاحف و مبادی علم قرائت و معرفی قراء قرآئات هفتگانه و دهگانه و بررسی وجوه معانی حدیث معروف «اَحْرُف سبعه» است. سپس بحثی در معرفی مفسران بزرگ بعد از طبری از جمله زمخشری، امام فخر رازی، قاضی بیضاوی، ابوعبدالله محمد بن احمد قرطبی - صاحب تفسیر الجامع الاحکام القرآن- ، و جلال الدین سیوطی دارد. آنگاه بحث جامعی در نظرگاه شیعه در مورد تفسیر و تأویل قرآن و مقام ائمهٔ اطهار (ع) [۱۲] در این باب دارد و از تفاسیر شیعی به

---

۱۲. مشخصات اصلی این ترجمه از این قرار است:

The Commentary on the Quran. By abu ja،far Muhammad b. jarir al - Tabari. being an abridged translation of *Jami, al - Bayan, an ta'will āy al - Quran*. with an introduction and notes by J . Cooper. general editors,

←

تفسیر قمی، تبیان شیخ طوسی و مجمع البیان اشاره می کند.

مترجم می نویسد که ابتدا قصد داشته است ترجمهٔ خود را از ترجمهٔ فرانسوی تفسیر طبری فراهم کند. ولی از این فکر عدول می کند و مستقیماً به سراغ متن عربی (تصحیح محمد محمد شاکر) می رود. سعی مترجم بر این است که حتی المقدور احادیث تفسیری متن اصلی را حفظ کند، یعنی در ترجمهٔ خود بیاورد ولی سلسلهٔ روات را حذف کرده و فقط نخستین راوی یا قائل حدیث را (که غالباً یکی از صحابه یا تابعین است) یاد کرده است و به شمارهٔ حدیث (در طبع شاکر) اشاره کرده است تا اگر کسانی بخواهند در اسناد حدیث مطالعه کنند به آسانی بتوانند آن را در متن اصلی پیگیری کنند. از میان احادیث مشابه و متحد المضمون فقط یکی را ترجمه کرده است. بحثهای مربوط به اختلاف قرآئات را به حداقل آورده است. بحثهای استطرادی و زبانی و دستور زبانی و شواهد شعری هم حذف شده است. موارد حذف با آوردن سه نقطه در میان پرانتز نمایانده شده است، و گاه بحثها و اظهار نظرهای مهم طبری را به صورت فشرده تلخیص و نقل به معنی کرده و آنها را با علامتی خاص و حروف ریزتر از متن مشخص کرده است. بدینسان روشی که مترجم برای تلخیص ترجمهٔ طبری در پیش گرفته سنجیده و سودمند و به نفع خوشخوان‌تر شدن این تفسیر برای خوانندهٔ انگلیسی زبان است.

ترتیب و بخش بندی صوری ترجمه بدین قرار است که ابتدا آیهٔ کریمه، به خط عربی و با اعراب، می آید. سپس «حرف به حرف نویسی» آن یعنی همان آیه به زبان عربی ولی به خط و الفبای انگلیسی. سپس ترجمهٔ انگلیسی‌اش که عمدتاً از ترجمهٔ آربری و گاه از ترجمهٔ پیکتال برداشته شده است، سپس تفسیر بخش آیه می آید. و باز به همین ترتیب آیهٔ دیگر می آید و همان الگو تکرار می شود. مترجم علاوه بر آنکه در مقدمه، خواننده انگلیسی زبان را به منابع اسلام شناسی و قرآن شناسی طراز اول، و غالباً به انگلیسی، رهنمونی کرده است. هرجا که لازم بوده برای روشن سازی موارد مبهم یا مشکل، تعلیقاتی در پایان هر بخش آورده است.

W.F. Madelung, A Jones, vol. 1. Oxford University Press, Hakim Investment Hildings, 1987.

نگارندهٔ این سطور دهها صفحه از این ترجمه را مطالعه یا با متن اصلی عربی مقابله کرد و به عیب و ایراد یا سهوالقلمی برنخورد و در مجموع ترجمه را ترجمه‌ای استوار و دقیق و درست یافت. زبان ترجمه، یعنی نثر انگلیسی آقای جان کوپر هم شیوا و شفاف است. گفتنی است که دو تن از استادان اسلام شناس و عربی دان دانشگاه آکسفورد، و. ف. مادلونگ، و ا. جونز عهده‌دار ویرایش این ترجمه هستند. حاصل کار یک دستاورد علمی عالی است و مایهٔ خوشوقتی همهٔ مسلمانان و اسلام شناسان سراسر جهان است. با تهنیت به مترجم سختکوش و صالح و ویراستاران صاحبنظر این ترجمه، مشتاقانه در انتظار انتشار بقیهٔ مجلدات این اثر گرانقدر هستیم.

ترجمهٔ جدید قرآن به انگلیسی

The Quran, the First American Version. Translation and Commentary by T.B. Irving (al-Hajj Ta'lima'li). Brattleboro, Verrmont, Amana Books, 1985, Xliii + 401 pp.

پیش از ترجمهٔ حاضر، بیش از ۲۹۵ ترجمهٔ کامل و ۱۳۱ ترجمهٔ ناقص یا برگزیده از قرآن مجید به زبان انگلیسی، تا سال ۱۹۸۰، به عمل آمده بوده است.[۱] نخستین ترجمهٔ انگلیسی غیر کامل از قرآن در سال ۱۵۱۵ میلادی منتشر شد.[۲] نخستین ترجمهٔ کامل انگلیسی قرآن مجید توسط الکساندرراس (A.Ross) اسکاتلندی انجام گرفت. این ترجمه - که از روی ترجمهٔ فرانسوی به عمل آمده بود - در سال ۱۶۴۹ انتشار یافت.[۳] در مقالهٔ «قرآنِ» دایرة المعارف اسلام نیز همین تاریخ یاد شده است. ولی آربری که

---

۱ . و ۲. نگاه کنید به «کتابشناسی جهانی ترجمه‌های قرآن مجید» نوشته مرتضی اسعدی. نشر دانش، سال ششم، شمارهٔ ششم، مهر و آبان ۱۳۶۵، ص ۴۹. منبع نقل این اطلاعات و آمارهای دیگر مقالهٔ آقای اسعدی این اثر است:

World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'än, Printed Translations 1515-1980.

3. *Bell's Introduction to the Qur'än.* Completely revised and enlarged by W. Montgomery Watt, Edinburgh, 1970,pp. 1/3- 174.

اسلام شناس و قرآن شناس و صاحب یکی از بهترین ترجمه‌های قرآن مجید به انگلیسی است. تاریخ انتشار این ترجمهٔ کامل را ۱۶۵۷ یاد کرده است.[۴]

معروفترین و معتبرترین ترجمه‌های انگلیسی قرآن مجید عبارتند از: ۱) ترجمهٔ جورج سیل (G.Sale) [نخستین طبع ۱۷۳٤ م.]. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰ میلادی ۱۰۵ بار چاپ شده است. ۲) ترجمهٔ رادول (Rodwell) [نخستین طبع ۱۸۶۱ م.]. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۳۲ بار تجدید چاپ گردیده است. ۳) ترجمهٔ پالمر (Palmer) [نخستین طبع ۱۸۸۰م.]. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۱۵ بار تجدید طبع یافته است. ٤) ترجمهٔ پیکتال (Pickthal) [نخستین طبع ۱۹۳۰ م.]. این ترجمه تا سال ۱۹۸۰، ۲٤ بار به چاپ رسیده است.[5] ۵) ترجمهٔ ن. ج. داوود [نخستین طبع ۱۹۵۶ ج.] و بعدها کراراً توسط انتشارات پنگوئن به طبع رسیده است. ٦) ترجمهٔ آرتور آربری [نخستین طبع ۱۹۵۵ م.] که از آن پس بارها در اروپا و ایران تجدید طبع یافته است. ترجمهٔ حاضر نخستین ترجمهٔ امریکایی قرآن یا به عبارت دقیق‌تر نخستین ترجمهٔ قرآن مجید به انگلیسی امریکایی American English است. نثر انگلیسی این ترجمه، به انگلیسی جدید است، نه انگلیسی ادبی قدیم یا به اصطلاح «انگلیسی سبک کتاب مقدس» (Biblical style)، و حاصل کوشش بیست و چند سالهٔ دکتر تامس بالنتین اروینگ (T.B.Irving) است که از مسیحیت به اسلام گرویده و نام مسلمانی او «حاج تعلیم علی» است. او رئیس بخش «علوم و فنون» در کالج امریکایی اسلامی در شیکاگو و استاد ممتاز دانشگاه تنسی است. دکترای خود را از دانشگاه پرینستون گرفته و مسلمانی نیک اعتقاد و اسلام شناسی متعهد است. تخصص دیگر او زبانشناسی است.

اروینگ در مقدمهٔ مفصل خود، ترجمه‌های قدیم و جدید انگلیسی از قرآن مجید را مطرح می‌سازد و دربارهٔ هر یک نقادانه اظهار نظر می‌کند. و تحقیقات کما بیش جهت دار و غرض آلودهٔ «نولد که» و «بل» را بی‌اهمیت و سترون می‌خواند. و می‌گوید در این ترجمه کوشیده است که بخشی از قصور غرب را دربارهٔ اسلام جبران کند. جبرانش در این است که اسلام را از «درون» و در پرتو قرآن و سایر امهات متون آن دیده است (ص بیست و چهار). از جمله می‌نویسد به مدت بیست و سه سال مدام به

---

4. *The Qur'ān Interpreted.* By Arthur Arberry' "Introduction".

5. منبع آمار تجدید چاپها مقاله و منبعی است که در یادداشت شماره ۱ و ۲ یاد شد.

هنگام فجر، قرآن را می‌خوانده و در معانی آن تدبر می‌کرده است (ض بیست و پنج). سپس بحث زبانشناختی دقیق و دست اولی دربارهٔ نحو و ساختار زبان عربی در مقایسه با انگلیسی، مطرح می‌کند (صفحات بیست و پنج تا بیست و هشت).

بخش دیگر مقدمه، دربارهٔ اصطلاح شناسی است. در این بخش از بعضی کلمات قرآنی نظیر کفر و کافر و شرک و مشرک و طاغوت و بِرّ و عالَمین و جن و روح و معادل یا معادلهای انگلیسی آنها بحث می‌کند. بحث زبانشناسانهٔ او دربارهٔ ریشهٔ بعضی کلمات است: از جمله «صراط» را از ریشهٔ Strata لاتین - که کلمهٔ Street انگلیسی هم از آن آمده - می‌داند. یا «قصر» را از Castrum لاتین، و «برج» (بروج آسمانی) را همریشه با Burg آلمانی می‌داند که brough انگلیسی و bourgeois [و بورژوازی] اروپایی با آن همریشه است (ص سی و یک).

بخش بعدی مقدمه دربارهٔ نظام تلفظ و آوانویسی است. در این بخش می‌گوید که برای دگر نویسی یا حرف به حرف نویسی از نظام کتابخانهٔ کنگره استفاده کرده است. سپس دربارهٔ سبک و ویژگیهای ادبی قرآن مجید بحث می‌کند.

مترجم دربارهٔ رعایت سبک در نثر ترجمه می‌گوید: «این ترجمه بر حسب اقتضای متن اصلی عربی، یا به نثر عادی یا شعر آزاد موزون انجام گرفته است.» (ص سی و پنج). در بخش بعدی دربارهٔ ظرایف قرائت و ترتیل قرآن مجید بحث شده است (ص سی و شش تـا سی و هفت). سپس از جمع و تدوین قرآن، و آماده سازی ترجمهٔ حاضر (سی و هشت-چهل) و پس از آن از «هنر ترجمه» - که بحث پایانی مقدمه است - سخن گفته است.

مترجم مژده داده است که واژه یاب و آیه یاب (Concordance) مفصلی در ۲۰۰۰ صفحه بر مبنای همین ترجمه در دست تدوین دارد (ص چهل). و دربارهٔ ترجمهٔ قرآن به طور کلی و ترجمهٔ حاضر در بخش پایانی مقدمهٔ خود می‌نویسد: «قرآن را باید ترجمه ناپذیر دانست. چه هر بار که انسان به متن عربی اصلی باز می‌گردد، معانی جدید و راههای تازه‌ای برای ترجمه یا تعبیر آن می‌یابد. این یک سند زنده است. من همواره کوشیده‌ام که ساده‌ترین واژه را پیدا کنم، به طوری که کودک مسلمان آن را به آسانی دریابد و به مدد آن تقویت روحانی یابد.» (ص چهل و یک). «این ترجمه روی خطابش چندان با محققان نیست، بلکه با اذهان خداجویی است که بویژه با زبان انگلیسی بار

می آیند و بدین سان نیازمند یک ترجمهٔ ساده و روشن از یک متن تاریخی‌اند که راهنمایشان باشد.» (همانجا). «دانشجویان دانشگاهها و علاقه‌مندان غیر مسلمان هم که ترجمهٔ امروزینی از این اثر کلاسیک عظیم می‌خواهند، می‌توانند از این متن استفاده کنند.» (همانجا). «اگر ترجمهٔ من حسنی داشته باشد، صرفاً در این است که برای مردم امریکای شمالی انجام گرفته، به طوری که مسلمانان جوان امریکا و کانادا، در عهد نوجوانی شان، می‌توانند از طریق نثری بی‌تصنع و بی‌تکلف و امیدوارم زیبا، دریابند که خداوند در چهارده قرن پیش در عربستان، چه پیامهایی با حضرت محمد (ص) در میان گذاشته است. در غیر این صورت [و بدون رعایت این شیوه] پیام مسلمانی ما در امریکا ناشنیده می‌ماند.» (ص چهل و دو). «این ترجمه در واقع ترجمهٔ صرف نیست. بلکه ترجمه‌ای تفسیر آمیز است که برای مسلمانان انگلیسی زبانی که نمی‌توانند از متن عربی استفاده کنند، همچنین برای جویندگان مخلص، یعنی حنیف‌های جدیدی که از تثلیث یا از آشوبناکیها و سردرگمیهای مسائل دینی خسته‌اند، تهیه شده است.» (ص چهل و سه).

در آغاز ترجمهٔ هر سوره، ابتدا توضیح موجزی در باب آن سوره و مضامین مختلف آن آمده است. نثر این ترجمه، مطابق با ادعا و اشارهٔ مترجم بسیار روشن و شیواست. در این معرفی کوتاه نمی‌توان به نقد عمیق و مفصل آن پرداخت. نگارندهٔ این سطور در یک مرور اجمالی به اشکال عمده‌ای در آن برنخورد، مگر به چند نکتهٔ کم اهمیت. از جمله اینکه مترجم نام سورهٔ قصص (سورهٔ بیست و هشتم قرآن) را Stories ترجمه کرده است. پیداست که در اصل قَصَص (به فتح اول) درست است؛ و این مصدری است که از آن اسم مفعول (= مقصوص= قصه) مراد شده است. مترجم به اشتباه کلمه را قِصَص (به کسر اول)، جمع قصه، خوانده است. حال آنکه آربری و داوود، به درستی آن را به صورت مفرد: Story ترجمه کرده‌اند.

یکی از اجتهادات غریب مترجم نیز در نامیدن سورهٔ حِجْر (سورهٔ پانزدهم) به Rock [City] Stonland (= سرزمین سنگی، سنگستان) است. حال آنکه سایر مترجمان حجر را ترجمه نکرده بلکه به همین صورت و با همین تلفظ آوانویسی کرده‌اند. به نظر می‌رسد اروینگ جانب این قول اهل لغت (از جمله لسان‌العرب و مفردات راغب اصفهانی) را گرفته است که حِجْر را دیوار سنگی یا بنای سنگی یا بنای محصور در حصار سنگی معنی کرده‌اند و حِجْر الکعبه را دیوار کوتاه مستدیری در جانب غربی کعبه

(= حِجْر اسماعیل) دانسته‌اند؛ و سپس این تعریف را با بناهای سنگی معروف قوم ثمود (= همان اصحاب الحجِری که در این سوره به آنها اشاره شده است) ربط داده است. حِجر که به عذاب الهی دچار و نابود شده است از شهرها و مساکن ثمود بوده است (= مدائن صالح) و در شمال حجاز بین مدینه و شام قرار داشته است، و این کلمه به احتمال بسیار ارتباط لفظی و معنائی با حَجَر به معنای سنگ ندارد و اصولاً یک نام غیر عربی است (برای تفصیل بیشتر ← دایرة المعارف اسلام، ذیل همین ماده). در هر حال این موضوع شایان تحقیق بیشتری است.

نگارندهٔ این سطور، به عنوان نمونه ترجمهٔ سورهٔ یس را از ترجمهٔ اروینگ با ترجمه های آربری و پیکتال و با متن قرآن مجید مقابله کرد و به این نتیجه رسید که- در حد این نمونه‌برداری - هر سه ترجمه دقیق است. با این تفاوت که ترجمهٔ آربری ادیبانه و شاعرانه، ترجمهٔ پیکتال به سبک کهن یا سبک ترجمه‌های قدیمی کتاب مقدس (عهدین) و ترجمهٔ اروینگ ساده و زودیاب و امروزین است.

دربارهٔ المیزان[1]

۱. مفسر بزرگ ما محمد حسین بن سید محمد بن محمد حسین بن میرزا علی اصغر طباطبائی تبریزی قاضی از علمای عالیمقدار شیعهٔ امامیهٔ اثنی عشریه در عصر حاضر است که در استنباط احکام شرعیه از مصادر اصلی‌اش ید طولیٰ داشته و به مرتبهٔ عالی اجتهاد نایل گردیده و از فلاسفه و مفسران بزرگ قرن است و آثار علمی‌اش دلالت بر مقام او دارد، و در زمینه‌های علمی دیگر نیز دست دارد که همه و همه حاکی از علو روح انسانی و ایمان و آگاهی ژرف اوست.

۲. از خلال سخنان پیشین، دربارهٔ عصر زندگی مفسر و رویدادهایی که در طول حیات او رخ داده و خاندانی که در آن پرورش یافته، چنین می‌یابیم که عصر او آکنده از فراز و نشیبهای سیاسی و نشاط علمی و تحولات فرهنگی عظیم است که همه در تفسیر او اثر گذارده و علامهٔ طباطبائی را به جانب اصلاح و اصلاحگری کشانده و او را در بعضی دوره‌های فترت به مبارزه در برابر تحریفات و حملاتی که از سوی دشمنان نسبت به اسلام

---

۱. مقالهٔ حاضر ترجمه و تلخیص آخرین مبحث کتاب عالمانه‌ای است دربارهٔ علامه طباطبائی و روش او در تفسیر المیزان با این مشخصات: الطباطبائی و منهجه فی تفسیره المیزان المؤلف: علی الاوسی. طهران. منظمة الاعلام الاسلامی (= سازمان تبلیغات اسلامی)، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م، صص ۲۵۹ - ۲۶۷.

وارد می‌شده برانگیخته است و از همین رو بحثهای شفاهی و کتبی بسیاری در زمینهٔ مسائل روز در حوزه‌های سیاسی و اجتماعی و اقتصادی طرح کرده است.

۳. علامه در تفسیرش به مصادر بسیاری در زمینهٔ تفسیر و حدیث و تاریخ و جز آن توجه داشته است که صرفاً از کتب و آثار شیعه نبوده و از امهات متون اهل سنت نیز برخوردار بوده است و این امر نمایانگر یکی از جوانب روشمندی و نگرش اعتدالی اوست که می‌کوشد در هر بحثی ژرفکاوی کند و از آرای صاحبنظران غافل نباشد. همچنین آشکار می‌گردد که در برابر منقولات روحیهٔ تسلیم محض ندارد بلکه بعضی را می‌پذیرد و بعضی را رد می‌کند و با آنها ارزیابانه و نقادانه برخورد می‌نماید.

۴. آیاتی را که سیاق واحد دارد در یک گروه بررسی می‌کند چرا که گاه مجموعه‌ای از آیات ناظر به هدف واحدی است. و نیز درآغاز تفسیر هر سوره هدف اساسی سوره را مطرح می‌سازد و به خواننده توجه می‌دهد که مضامین اصلی و اهداف اصلی هر مقطعی چیست.

۵. نخستین رکن روش تفسیری او تکیه بر خود قرآن مجید در گویا کردن معانی یک آیه و دریافت معانی آن است، و در پرتو این کار، به روش تفسیر موضوعی راه می‌برد و با استفاده از گروه آیات مشابه، معنای بسیاری از مفاهیم کلیدی قرآن مجید را روشن می‌سازد، و بدین ترتیب با روشی قرآنی و تفسیر قرآن به قرآن به قصص قرآنی می‌پردازد، و اعتماد بر روایت متناقضه ندارد، چنانکه در تفسیر قصص به داستانسرایی و تخیل آزاد، میدان نمی‌دهد. و از سوی دیگر به تأویل آنها نیز گرایش ندارد و می‌کوشد که به آیات حاکی از یک قصه ترتیب زمانی بدهد و از مجموع آیات مربوط به آن یک قصهٔ کامل قرآنی فراهم آورد، و برای روشنگری گوشه‌هایی از آن که قرآن مجید فروگذار کرده - زیرا کتاب هدایت است نه داستان - روایات وارده دربارهٔ آنها را گرد می‌آورد، به نحوی که قصهٔ روایی تابع مضمون قصهٔ قرآنی بوده و با آن معارض نباشد.

۶. علامه در المیزان برای سیاق و بافت کلام به عنوان یکی از قرائن حالیه در فهم کلام، شأن خاصی قائل است و از آن برای رد بعضی آرای مفسران یا قبول آن و برای بازشناسی آیات مکی از مدنی، و روشن سازی معنای بعضی الفاظ مبهم قرآنی و به عنوان معیاری برای قبول یا رد بعضی روایات، و ترجیح نهادن بین قرائات سود می‌جوید. همچنین به مسئلهٔ پیوند و تناسب بین آیات اعتنا دارد و اکثر اوقات علاقهٔ وافری به بیان

وجه مناسبت بین آنها نشان می‌دهد.

۷. در پرتو قاعدهٔ اساسی «تفسیر قرآن به قرآن» و شناختش از سیاق آیات، به سنجش و رد و قبول سنتی که مشکوک باشد می‌پردازد. مراد از سنت قول و فعل و تقریر معصوم - اعم از حضرت رسول ص و ائمهٔ اطهار ع - است. یعنی در صورتی که حدیثی غیر متواتر باشد یا با قرائن قطعی یقین آور همراه نباشد. و گرنه در حجیت احادیث متواتر بحثی نیست. و موضع او در برابر خبر واحد از این قرار است که آن را فقط در احکام شرعی حجت می‌داند.

۸. مفسر بزرگوار بخشهایی در تفسیر خود تحت عنوان «بیان» دارد و در این قسمتها از سنت برای تأیید و تقویت نتایج و استنباطهای قرآنی خود و نیز شرح معانی آیات در پرتو پژوهشهای لغوی و اعراب و سیاق و ظهور معنی استفاده می‌کند. و در همه حال بر آن است که «ان القرآن یفسر بعضه بعضاً». و برای هر چه روشنتر ساختن و برجسته نمایاندن این نگرش خود (که بخشی از قرآن تفسیر کننده و روشنگر بخشی دیگر است) بحثهای روایی، و منقولاتش از تفاسیر نقلی (= اثری = تفاسیری که برای شرح و توضیح آیات عمدتاً از احادیث استفاده می‌کنند) و اسباب النزول (شأن نزول) و جز آنها را مستقل می‌آورد، و در ابتدای آنها کلمهٔ «اقول» [= چنین می‌گویم] را ذکر می‌کند. و اگر آنچه در بخش روایات و مأثورات آورده با نتایج تفسیری او موافق باشد، به این توافق و تأیید، تصریح می‌کند، در غیر این صورت در مقام رد و تضعیف آنها بر می‌آید. و اگر در اسانید و رجال بعضی روایات ضعفی باشد، به آن اشاره می‌کند. همچنانکه با اتکا به همین نتایج تفسیری خود، در بخش بیانات به رفع تعارض بین آیات می‌پردازد.

۹. علامهٔ طباطبائی از اسباب النزول، به اعتبار اینکه ممکن است یک نص قرآنی را توضیح دهد و وجههٔ معینی به آن ببخشد، سود می‌جوید، و در رفع تعارض احتمالی در میان روایات می‌کوشد و گاه بخش اعظم آنها را رد می‌کند. و بر آن است که احکام قرآنی محدود و منحصر به مناسبت نزول آنها نیست، بلکه عمومیت یعنی جنبهٔ عام لفظ آنها مناط اعتبار است، و احکام قرآن کریم تا قیام قیامت برقرار است. او این قاعده را (که اصل، عموم لفظ است، نه خصوص مورد) گاهی «جری» و «تعدد مصادیق» نام می‌نهد.

۱۰. علامه از درج مطالب دور و دراز و بی فایده، گریزان است و همواره

دوستدار ایجاز و اختصار است. چنانکه اسانید را کامل ذکر نمی‌کند و غالباً مصدر و راوی اول را یاد می‌کند، و هرچندگاه به استطرادات روایی می‌پردازد ولی در اغلب موارد از درج اخبار مربوط به «فضائل سور» هم در می‌گذرد.

۱۱. علامه طباطبائی در تفسیر بعضی آیات به اقوال صحابه و تابعان هم می‌پردازد، ولی بر آن است که این اقوال فی حد ذاته فاقد حجیت است و مانند هر نص و قول دیگر تابع بحث و نقادی است. ولی گاه نیز آنها را نظر به اینکه از عصر نزول بهره‌مند بوده‌اند، بر سایر اقوال یا اقوال سایر مفسرین مقدم می‌دارد.

۱۲. استاد علامه در برابر اسرائیلیات، موضع منتقدانهٔ بسیار سختگیرانه‌ای دارد و هشدار می‌دهد که اکثر مفسرین در تفسیرهایشان در این ورطه افتاده‌اند، و علت آن در طبیعت داستان و داستان پردازی و تأثیر آنها در تفاسیر، و افراط در تمسک به انواع احادیث و پذیرش بی چون و چرای آنهاست، و لو اینکه با صریح عقل و آیات محکم قرآنی مخالف باشند. و ریشهٔ اسرائیلیات ومنشاء راه یافتن آنها به روایات اسلامی را می‌کاود و برای این کار مضامین این گونه روایات را با آنچه در تورات و انجیل آمده است، تطبیق می‌دهد و وجوه تشابه [و اختلاف] آنها را باز می‌نمایاند، و جعلیات یهودیان را که با اقوال انبیا علیهم السلام، و الهیات اصیل ادیان توحیدی مخالفت دارد، بیان می‌کند.

۱۳. اما در مورد لغت و اعراب و علوم بلاغی در تفسیر آیات، به میزانی که به فهم آیه مدد می‌رساند و مدلول آن را روشن می‌کند، سود می‌جوید. همچنانکه اهتمام چندانی به اختلاف قرائات و روش معینی در این باب ندارد، و در عین آنکه غالباً بر روایت رسمی مصحف شریف [روایت حفص از عاصم] اعتماد دارد، گهگاه قرائتی را که با سیاق یک یا چند آیه مناسبتر و همخوان‌تر است، ترجیح می‌دهد. حاصل آنکه در ترجیح بین قرائات، بنا را بر سیاق می‌گذارد.

۱۴. مفسر بزرگوار بر مبنای سیاق، نصوص قرآنی و نقشی که بعضی از آیات می‌توانند در تفسیر بعضی دیگر ایفا کنند و اصول اعتقادی مانند توحید و عدل الهی و عصمت انبیا و نیز عقاید شیعهٔ امامیه، به مناقشهٔ آرای مفسرین و بررسی و ارزیابی آنها می‌پردازد.

۱۵. علامه در این مسئله که باید ظاهر یا باطن آیات را گرفت، طرفدار باطنی

است که ظاهر و حقایق شرعی با آن موافق باشد، و تأکید می‌ورزد که مقصود اصلی در اغلب آیات همان ظاهر است، به عکس کسانی از جمله بعضی متصوفه و باطنیه که می‌گویند مقصود اصلی باطن است، باطنی که فهم اهل ظاهر به آن نمی‌رسد. و استاد طباطبائی اینان را به نقض ظواهر دین و حکم عقل، متهم و متصف می‌کند. و آنجا که با باطن موافق است، آنها را با تعدادی از روایات ائمهٔ دین تطبیق می‌دهد و این کار را از مقولهٔ «جری» و «تعدد مصادیق» می‌شمارد، چرا که آیات قرآنی غالباً به بیشتر از یک مصداق واحد قابل حمل است، و این مصادیق ترتب طولی دارند، نه عرضی، لذا تزاحمی بین آنها ایجاد نمی‌شود. و گاه به طرح بعضی از آنها، در بخش بحثهای روایی، بدون آوردن هیچ تعلیقه‌ای، اکتفا می‌کند و هدفش این است که به اختصار آنچه را که از ائمهٔ اهل بیت، در تأویل معنای باطنی خاصی وارد شده است، عرضه بدارد. و گاه هست که به انواع این گونه روایات که در کتب امامیه یاد شده است، اشاره‌ای ندارد.

۱۶. دربارهٔ موجودات غیبی نظیر عرش، قلم، لوح، روش علامه، غیر از روش پیشینیان است که می‌گویند هیچکس قدرت تاویل آنها را ندارد، چنانکه بعضی دیگر برآنند که اینها جزو متشابهاتی هستند که تأویل آنها را کسی جز خداوند -سبحانه و تعالی- نمی‌داند. همچنین از روش فلاسفه که بر مفروضات و مسلمات علم هیئت بطلمیوسی در تنظیم حرکات کرات و افلاک آسمانی اعتماد کرده و آنچه را که قرآن دربارهٔ این گونه حقایق غیبی (لوح، کرسی، قلم، عرش) گفته است، با آنها تطبیق داده‌اند، پرهیز کرده است. همچنین حمل این غیبیات برتمثیل و تخییل [یعنی تمثیلی یا تخیلی شمردن آنها] را نمی‌پسندد، و این حقایق را در پرتو معنای عرفی و لغوی آنها و روش تفسیر قرآن به قرآن، معنی می‌کند و بر آن است که اینها مصداقهای حقیقی خارجی، به نحوی که در خور ساحت قدس الهی است دارند، ولی دربارهٔ آنها توضیح داده است، شرح و بسط می‌دهد، هر بحث دیگر را دور شدن از حقیقت تفسیر می‌شمارد.

۱۷. با وجود بحثهای فلسفی عدیده‌ای که شادروان طباطبائی در المیزان مطرح ساخته است، در تفسیر خود مسلک فلاسفه را پیش نگرفته است، و به شیوهٔ آنان، آیات قرآنی را تابع و دستخوش نظریه‌های فلسفی نگردانده است، و از بعضی بحثهای فلسفی‌ای هم که به میان آورده مرادش تائید معانی آیات و موضوعات قرآنی است، و گاه بعضی از

نظریه‌ها و آرای فلسفی را که با قرآن کریم موافق نیست، جرح و رد می کند.

۱۸. و از نظر او تأویل یعنی حقایق واقعی‌ای که آیات قرآنی از آنها حکایت یا به آنها اشارت دارد. و از مضامین آیات بر می آید. و این همانند موضع ابن تیمیه دربارهٔ تأویل است.

۱۹. علامه با ادعای کثرت نسخ که ناشی از اطلاق آن بر تقیید، تخصیص، تبیین و نظایر آن است، مخالف است و موضع او در این باره، موضع اصولیان است، یعنی بین این گونه اطلاقات فرق می گذارد و از نسخ فقط آنچه را از ظاهر آیات ناسخ و منسوخ هم بر می آید، می پذیرد.

[یعنی به صرف روایات که یک آیه ناسخ آیهٔ دیگر است اعتنا و اکتفا نمی کند] لذا تعداد موارد نسخ از نظر او اندک است.

۲۰. شادروان طباطبائی دربارهٔ احکام نیز کمتر بحث می کند، زیرا آنها را از مطالب فقهی می داند که جای اصلی بحث آنها در کتب فقه است نه در تفسیر. و آنها را از حواشی تفسیر می شمارد، با این تفاوت که چون بعضی مسائل فقهی، محل خلاف و معرکهٔ آرا، باشد، آرای فقها و مفسرین را نقل و دربارهٔ آنها بحث و بررسی و مناقشه می کند و رأی خویش را در آن باره بیان می دارد.

۲۱. عقاید مفسر بزرگوار، اعلی الله مقامه، هیچ گونه اختلافی با عقاید رسمی شیعهٔ امامیهٔ اثنی عشریه ندارد، و با اشاعره و معتزله در بسیاری مواضع، نه فقط در مورد توحید و عدل الهی، اختلاف نظر دارد. در بعضی موارد برای دفاع از عقاید امامیه، مانند مسئلهٔ امامت و عصمت و رجعت در آیات قرآن مجید ژرفکاوی می کند. همچنین برای رفع غموض بعضی آیات، از ظواهر آیات دیگر مدد می گیرد. نیز معنای آیاتی را که از ظاهر آنها تشبیه و تجسیم خداوند بر می آید، با استفاده از آیات تنزیلی روشن می سازد یا در تحقیق و تأیید آنچه همهٔ مسلمانان دربارهٔ آن اتفاق نظر دارند، نظیر مسئلهٔ نبوت و معاد با آیات قرآنی استدلال می کند. در عین حال در مسئلهٔ جبر و تفویض، روش عقلی محض پیش می گیرد تا امر بین امرین را اثبات کند.

*

بعد از بیان روش علامه در خلال این فقرات، اینک به روش او در قیاس با روشهای سایر مفسرین نظر می کنیم تا همانندی و اختلاف بین آنها را بررسی کنیم، و در

پرتو این مقایسه اهم امتیازات روش تفسیری علامه طباطبائی را اختصاراً بر می‌شماریم.

۲۲. بعضی از علمای تفسیر، روش تفسیر مأثور (تفسیر روایی) را نخستین (و بهترین) طریق در تفسیر قرآن می‌شمارند و معتقدند که بخشی از قرآن، بخش دیگر را تفسیر می‌کند. البته این طریقه، منحصر به «اهل اثر» یعنی حدیث گرایان نیست، بلکه اهل رأی و اجتهاد نیز به آن اعتقاد دارند و عموم مفسران، با وجود تفاوت نگرش، به میزان ژرفکاوی شان در قرآن کریم، از این روش هم استفاده می‌کنند. بسیاری از مفسران در جنب نقل تفسیر مأثور و روایت از رسول اکرم ص و صحابه و تابعین - و در مورد شیعهٔ امامیه از ائمهٔ اهل بیت - از نصوص قرآن، برداشت ظاهری دارند. و از بهترین شیوه‌های تفسیر، تفسیر موضوعی است و علامه طباطبائی این روش و نیز قاعدهٔ تفسیر قرآن به قرآن را اساس کار خود قرار داده است.

۲۳. از نظر اعراب و بحثهای لغوی، علامه به میزان نیاز و تا حدی که در روشن کردن معنای آیه و رفع غموض آن مفید است، به آنها می‌پردازد و هرگز به اندازهٔ بزرگانی چون طبرسی وارد استطرادات لغوی و نحوی نمی‌شود. شایان ذکر است که شادروان طباطبائی در شرح معانی مفردات و وجوه نحوی آیات، اتکای بسیاری به مجمع‌البیان طبرسی دارد، و این تفسیر گرانقدر از منابع اساسی علامه در زمینهٔ لغت و نحو و جز آن است.

۲۴. از نظر بلاغی فقط برای بیان نکته‌های علمی‌ای که در روشن سازی معنی نقش دارد، به بحث می‌پردازد. و غالباً در این زمینه از کشاف زمخشری نقل اقوال می‌کند چه او از ائمهٔ کم نظیر بلاغت است، و به روشنگری اسرار بلاغت قرآنی و کشف زیباییهای سخن و باریکناهای لفظی و نظم و پیوند عبارات آیات اهتمام شایانی دارد.

۲۵. تأثیر نهضت جدید تفسیر نگاری بر المیزان این است که می‌بینیم علامه طباطبائی به شکل واضحی به اصول مکتب امام محمد عبده در تفسیر، نزدیک می‌شود. و وجوه این مشابهتهای فراوان بدین قرار است: الف) پرهیز از استطرادها و بحثهای دراز دامن ملال آور و حشو و زوائد. به طوری که آنچه مفسر - در این مکتب - به لغت و اعراب و بلاغت و غیر آنها میپردازد به قدر نیاز و به قصد کشف وجوه معانی است، نه غرق شدن در اطناب و پرداختن به جزئیاتی که مفسر را از وظیفهٔ اصلی‌اش باز می‌دارد. ب) پرهیز از بحث و بیان در مورد آنچه قرآن کریم مبهم گذارده است و اکتفا به ذکر

آنچه نصوص قرآنی و احادیث صحیح تأیید می کند. پ) نیز اجتناب ازاحادیث ضعیف و مجعول و اسرائیلیات. ت) آوردن مقدمه‌ای در باب اغراض هر سوره، و نظر داشتن به جنبهٔ اصلاحگرانهٔ این مقدمه‌ها و نیز پرداختن به اندیشه‌ها و قضایای فکری و اجتماعی معاصر.

۲۶. و اما موضع علامه طباطبائی درمورد نظریات علمی جدید در تفسیر، این است که گاه به شمه‌ای از آنها برای تأیید اشارات علمی موجود در قرآن مجید می پردازد، بی آنکه در وادی تفسیرهای علمی مادی درغلتد، چنانکه بعضی از پیروان این شیوه از جمله طنطاوی جوهری در غلتیده‌اند.

۲۷. در پایان پیشنهاد می کنم که به اذن الهی عده‌ای از صاحبنظران کمر همت به تلخیص المیزان ببندند، و برای این کار استطرادات روائی و اغلب بحثهای متنوع دیگر را کنار بگذارند ولی «بیان» ها را ابقا کنند. همچنین بحثهای قرآنی ملحق به بخش بیانات و آنچه از بحثهای روایی را که لازم و مناسب است نظیر روایات مربوط به اسباب نزول و آنچه روشنگر نص قرآنی است، همه را حفظ کنند.

همچنین پیشنهاد می کنم که عبارت «کتاب علمی، فنی، فلسفی، ادبی، تاریخی، روایی، اجتماعی، حدیث، تفسیر القرآن بالقرآن»[2] را که بر صفحهٔ عنوان مجلدات بیست گانهٔ طبع اصلی عربی المیزان ظاهر شده است، حذف کنند، زیرا با حقیقت روش مفسر بزرگوار ما تناسب ندارد، و به جای آن فی المثل این عبارت را بگذارند:

«المیزان، تفسیر القرآن بالقرآن، عصری، ذوابحاث قرآنیة متنوعه، یعقدها المفسر للفائده و الایضاح».

و آخر دعوانا ان الحمدلله رب العالمین.

---

۲. این عبارت در طبع اول عربی المیزان که در دارالکتب اسلامیه در تهران، در زمان حیات علامه طباطبائی انجام گرفته نیامده است. در ترجمه‌های فارسی آن نیز چنین عبارت توضیحی دیده نمی‌شود. پیشنهاد مترجم این است که در هیچ طبع و هیچ روایت، هیچ نوع عبارتی از این قبیل، که متانت علمی و آکادمیک ندارد، نیاید.

قرآن کریم به کتابت
عثمان طه

یکی از رویدادهای مهم فرهنگی- هنری دههٔ اخیر جهان اسلام، چاپ نفیس قرآنی است که خطاط شهیر معاصر سوری، عثمان طه، به خط معجزه‌آسای نسخ خویش نوشته و نخستین چاپ آن در قطع رحلی در حدود سال ۱۴۰۰ ق از سوی الدار الشامیه للمعارف، با همکاری مؤسسهٔ علوم القرآن، و با تأیید و همکاری علمی چند کشور اسلامی در دمشق انتشار یافته است. کتابت این قرآن طرح سنجیده و برنامه‌ریزی شده‌ای داشته است، به این معنی که هر صفحهٔ آن پانزده سطر دارد و هر صفحه با اول یک آیه آغاز شده و به آخر یک آیه ختم می‌گردد و هر جزء از سی جزء قرآن در بیست صفحه نوشته شده و با احتساب دو صفحه در اول و دو صفحه در آخر که برای تذهیب و تزئینهای دیگر در نظر گرفته شده مجموعاً در ۶۰۴ صفحه تدوین شده است. باید گفت که این ویژگی ابتکار خطاطان و قرآن نویسان هنرمند عثمانی (ترکیه) است و سابقهٔ آن به یک دو سدهٔ اخیر می‌رسد. چنانکه در عصر جدید قرآن معروف به قرآن سلطان عبدالحمید، مکتوب به خط مصطفی نظیف (قدر غه‌لی) [تجدید چاپ در تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳ شمسی، همراه با فهارس مرحوم دکتر محمود رامیار] و قرآن خوشنوشتهٔ استاد حامد

الآمدی نیز همین ویژگیها را دارد.

قرآن مکتوب به خط عثمان طه که به نسخ بسیار شیرین و شیوه‌ای آمیخته به ثلث به نگارش در آمده و به تصدیق خبرگان فن از نظر خوشنویسی و استحکام دست و قلم و چشم نوازی و یکدستی، در میان قرآنهای خوشنوشته قدیم و جدید نظیر ندارد، چنانکه انتظار می‌رفت به محض انتشار با استقبال وسیعی در سراسر جهان اسلام روبرو شد و به انواع شکلها و قطعها مخصوصاً قطع وزیری تجدید طبع شد.

قرآن برتر و رسمی‌تر جهان اسلام، پیش از این کتابت اصیل، قرآن سلطانی - سلطان عبدالحمید که به آن اشاره شد - و از آن مهمتر و علمی‌تر و مضبوط‌تر قرآنی بود که به همت و درخواست ملک فؤاد اول پادشاه مصر به طبع رسیده (طبع اول ۱۳٤۲ ق) و اعتبار و اشتهار عظیمی از نظر صحت و دقت و انطباق رسم‌الخط با رسم عثمانی و بررسی کلیهٔ علامات ضبط و وقف و قراآت آن بر مبنای مصاحف عثمانی حاصل کرد. مصحف مصر یا طبع ملک فؤاد مبنای کتابت هنرمند بزرگ و سعادتمند سوری استاد عثمان طه قرار گرفته است تجدید چاپ فهد پادشاه عربستان نیز بر مبنای این دو نسخه بوده، یعنی همین کتابت عثمان طه را بر گرفته‌اند و بر مبنای منابع و روشی که قرآن شناسان مصر و جهان اسلام در اصلاح قرآن طبع ملک فؤاد کوشیده بودند، به تصحیح و بازبینی مجدد آن پرداخته‌اند. لذا لازم است که متن اساس یعنی مصحف رسمی مصر (ملک فؤاد) را بیشتر معرفی کنیم. این قرآن خاتمة‌الطبعی تحت عنوان «تعریف بهذا المصحف الشریف» دارد و در آن آمده است: «این مصحف بر مبنای روایت حفص بن سلیمان... از قرائت عاصم... از ابی عبدالرحمن عبدالله سلمی از عثمان بن عفان و علی بن ابی طالب (ع) و زیدبن ثابت و ابن بن کعب از نبی اکرم (ص) کتابت و ضبط (نقطه و نشان گذاری) شده است. و هجا (= املای) آن بر مبنای روایات علمای رسم (رسم‌الخط) از مصاحفی است که عثمان بن عفان به بصره، کوفه، شام، مکه فرستاد و مصحفی که برای اهل مدینه تدوین کرد و مصحفی که به خود اختصاص داد [و همه یکسان بود] و از مصاحفی که از روی آنها استنساخ شده است، گرفته شده است. و چند حرف [و کلمه‌ای] که املای آنها در این مصاحف اختلاف دارد، در آنها از املای غالب [اکثریت] نسخه‌ها و رعایت قرائت قاری‌ای که آن نسخه موافق قرائت او کتابت شده، و نیز مراعات قواعدی که علمای رسم [رسم‌الخط شناسان قرآن] از میان رسم‌الخطهای

مختلف استنباط کرده‌اند، بر حسب روایت و ثبت و ضبط ابوعمروالدانی و ابو داود سلیمان بن نجاح، پیروی شده است و در موارد اختلاف دو منبع اخیر، منبع دوم ترجیح داده شده است. حاصل آنکه هر حرفی از حروف این مصحف موافق با نظیر آن در مصحفی از مصاحف ششگانه است که به آنها اشاره کردیم...» سپس منابع مهمی را که مبنا و مرجع بازبینی قرآن شناسان همکار برای این طبع و تصحیح بوده است برمی‌شمارد و آنگاه اصطلاحات ضبط (نقطه و نشان گذاری) و در پایان علامات وقف و سرانجام اسم و امضای چهار تن از مقریان و قرائت شناسان و قرآن پژوهان ناظر بر تدوین این نسخه را یاد کرده است.

نکتهٔ مهمی که در این شناسنامه علمی و تحقیقی از قلم افتاده این است که با در دست نبودن نص مصاحف ششگانهٔ عثمانی، حال که به تصریح خودشان از نسخه‌های استنساخ شده از مصاحف عثمانی استفاده کرده‌اند، چرا آنها را معرفی نکرده‌اند؟ البته اینکه منابع مرجع و مشورتی برای رسم‌الخط و ضبط و قرائت و وقف را معرفی کرده‌اند، و متن قرآن کریم را کلمه به کلمه با چندین متن کهن و اصیل سنجیده‌اند جای تردید نیست. طبعاً عثمان طه نمی‌توانسته است هم به کتابت هنرمندانهٔ نسخهٔ خود فکر کند و هم کار علمی تصحیح متن را به عهده بگیرد و اصولاً یک فرد هر قدر هم مقام شامخ علمی و قرآن‌شناسی داشته باشد، به تنهایی صلاحیت و اجازه و اختیار این کار خطیر را ندارد. در حسن انتخاب و روش‌دانی و کاردانی او همین بس که متن مصحف مصر (معروف به طبع ملک فؤاد) را که دقت و احتیاط علمی عظیمی صرف اصلاح و آماده‌سازی آن شده است، مبنای کتابت خود قرار داده است، لذا همهٔ هوش و هنرش فقط صرف خوشنویسی و بازنویسی بس هنرمندانهٔ این اثر شده است. و هیئت عالیرتبه‌ای از «کبار علماء بلاد شام» مرکب از پنج نفر قرآن‌شناس که اسامی آنها و نیز کیفیت طبع مصحف خوشنوشتهٔ او در خاتمة‌الطبع آنها آمده است، در این کار و نظارت بر کتابت او، همکاری داشته‌اند. و نیز اجازهٔ سازمانهای دینی- فرهنگی سوریه، مصر، عربستان سعودی، اردن، و جمهوری اسلامی ایران را به ترتیب و با ذکر شمارهٔ اجازه‌نامه درج کرده‌اند.

چند سال پس از انتشار، مصحف کتابت عثمان طه، هم از نظر ظرافت خط و نفاست طبع و دقت و صحت متن، نظر قرآن شناسان عربستان را جلب کرد و پس از آنکه فهد در سال ۱۴۰۳ ق در صدد طبع مصحفی صحیح برآمد، صاحبنظران همین

مصحف را به او پیشنهاد کردند و نام آن را «مصحف المدینة النبویه» گذاشتند و لجنه‌ای برای مقابله و مراجعهٔ مجدد به «امهات کتب قرائت و رسم و ضبط و فواصل و تفسیر» به ریاست رئیس دانشکدهٔ قرآن کریم و تحقیقات اسلامی در دانشگاه اسلامی مدینه با شرکت قاریان و مقریان و قرآن‌شناسان و قرآن‌پژوهان دیگر تشکیل دادند. در اینجا بود که مصحف مصر و روش تصحیح و تدقیق و منابع مشورتی آن را مبنای کار بازبینی قرار دادند و به چند منبع علاوه بر آنها نیز رجوع کردند. نکته‌ای که فراموش کردیم بگوییم این است که هم مصحف مصر، هم شام (کتابت عثمان طه) و هم مصحف مدینه از همکاری قرائت شناسانی که به یک یا چند قرائت از قرائتهای هفتگانه یا دهگانهٔ قرآن مجید احاطه دارند بهره‌مند شده‌اند.

خاتمة‌الطبع قرآنی که به این ترتیب فهد به کمک علمای قرآن‌شناس عربستان با مبنا قرار دادن متن کتابت عثمان طه و اتکای تام به مصحف مصر (طبع فؤاد اول) تدوین کرده به تاریخ ۱۴۰۵ هجری قمری است و اسم و امضای شانزده نفر از قرآن پژوهان، یعنی لجنهٔ تصحیح و بازبینی قرآن را در بر دارد. در ظرف مدت پنج سال در دارالطباعه‌ای که خاص طبع همین قرآن تأسیس کرده‌اند سالانه در حدود یک میلیون نسخه از مصحف مدینه - که همان کتابت عثمان طه است - انتشار داده است. تفاوت بین مصحف مدینه و مصحف اصلی کتابت عثمان طه فقط در ۳-۴ مورد جزیی از علامات ضبط و وقف است.

در ایران به درخواست سازمان تبلیغات اسلامی، ناشر اصلی در دمشق، تیراژ وسیعی از همین قرآن را به قطع وزیری خاص جمهوری اسلامی ایران چاپ کرد و به ایران ارسال داشت. علاوه بر این نهادها و سازمانهای انتشاراتی مختلف با اجازه و بی‌اجازه، با سلیقه و بی‌سلیقه اقدام به طبع افست آن کرده‌اند. طبع افست خوبی از آن از سوی سازمان اوقاف، با تعویض تشعیر صورت گرفته است و انتشارات فقیه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، انتشارات صابرین نیز آن را افست کرده‌اند. بازسازی شکیلی از آن با افزودن تذهیبهایی در صفحات اول و تشعیر واحدی در تمام صفحات، در قطع وزیری، از سوی انتشارات نگار صورت گرفته است. چاپ یا تجدید چاپ انتشارات صابرین در قطع کوچک، بر روی کاغذ بسیار نازک، همراه با ترجمهٔ کاظم معزی، و فهارس موضوعی و کشف الآیات مرحوم دکتر محمود رامیار است. در لندن نیز مرکز معارف مذهبی

(= مرکز الثقافة الدینیه) با همکاری موسسهٔ جهانی خدمات اسلامی WOFIS آن را همراه با ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای بر روی کاغذ بسیار نازک، به طرز مرغوبی بازسازی و تجدید طبع کرده است.

جدیدترین طبع از خانوادهٔ طبعهای مختلف قرآن مکتوب به خط عثمان طه، طبعی است بسیار شکیل در ابعاد ۱۲/۵ × ۱۷/۵، برابر با یک چهارم قطع رحلی و یک دوم قطع وزیری، در داخل یک قاب جعبه‌وار، که از سوی انتشارات سفیر (تهران) انتشار یافته است. از ویژگیهای این طبع نخست در نگارش نامهای خداوند (الله، اله، لله، رب، رحمن، هو) به رنگ شنگرف شاد است، دیگر طلایی بودن لبه‌های آن، که در مجموع یکی از زیباترین چاپهای نفیس قرآن مجید را به مسلمانان ایران و سراسر جهان ارزانی داشته است.

دربارهٔ ترجمهٔ استاد آیتی
از قرآن کریم

به احتمال قریب به یقین قدیمترین ترجمه‌ای که از قرآن مجید به هر زبانی به عمل آمده، ترجمه به زبان فارسی است و قدمت آن به قرن چهارم هجری می‌رسد. دو ترجمهٔ معروف به قرآن قدس که اخیراً دو مجلد آن به کوشش عالمانهٔ آقای دکتر علی رواقی منتشر شده، و نیز ترجمهٔ معروف به ترجمهٔ تفسیر طبری- که طبق کشف آقای دکتر زریاب خویی، و نیز کشف مجدد و از روی توارد اینجانب، اصلاً ربطی به تفسیر طبری [= جامع البیان] ندارد - جزو کهنترین ترجمه‌های تحت‌اللفظی قرآن مجید است. از چند هزار نسخهٔ خطی قرآن کریم که در موزهٔ قرآن آستان قدس رضوی در مشهد محفوظ است، حدود سیصد و بیست و چند نسخهٔ آن مترجم است، و طبعاً ترجمه‌ها بین‌السطور و باز تحت‌اللفظی است. ترجمهٔ نوبت اول تفسیر کشف الاسرار میبدی، و ترجمه‌ای که در دل تفسیر ابوالفتوح رازی نهفته است، و نیز تفسیر بسیار مهم سورآبادی که خوشبختانه تمامت آن بازیابی شده و هم اکنون به همت جناب سعیدی سیرجانی در دست طبع است، جزو کاملترین و کهنترین ترجمه‌های غیر تحت‌اللفظی قرآن مجید است. بعد می‌رسیم به چند ترجمهٔ تفسیر گونه، یا تفسیر ترجمه‌دار معتنابه دیگر که اهم آنها تفسیر معروف به تفسیر کمبریج است که متأسفانه فقط از سورهٔ مریم به بعد آن محفوظ مانده و به کوشش دکتر

جلال متینی به طبع رسیده است (۲ جلد، تهران. بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹). دیگر ترجمهٔ قرآن موزهٔ پارس است که باز متأسفانه از سورهٔ مریم به بعد را دارد. (تصحیح دکتر علی رواقی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۵). دیگر ترجمهٔ معروف به تفسیر نسفی (از ابوحفص نجم الدین عمر نسفی ۴۶۲ - ۵۳۸ ق. به تصحیح دکتر عزیزالله جوینی. (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۳، ۲ ج). از آثار متأخرتر تفسیر گازر [= جلاء الاذهان] - در ده مجلد، به تصحیح مرحوم محدث ارموی، که هم به تصریح ایشان در مقدمه، بازنویسی و رونویسی ساده‌ای از تفسیر ابوالفتوح بیش نیست، و نیز تفسیر شریف لاهیجی، در ٤ مجلد هم به تصحیح ایشان، از نظر ترجمهٔ فارسی قرآن اهمیت دست اولی ندارند. اما از طبقهٔ سوم یا چهارم تفاسیر فارسی، اثری هست که حائز اهمیت است و آن تفسیر حسینی [= مواهب عَلیّه] اثر ملا حسین واعظ کاشفی، تاریخ تألیف ۸۹۷ ق، که یک طبع یک جلدی با خط نستعلیق به قطع رحلی (چاپ هند) دارد و یک طبع و تصحیح حروفی به کوشش جناب آقای جلالی نائینی، (چاپ اقبال، حدود ۱۳۱۸ ش). چاپ هند هم ترجمهٔ بین‌السطور دارد که تحت‌اللفظی است، و هم ترجمهٔ تفسیر آلود و به اصطلاح آزادتر که به نظر اینجانب جزو بهترین آثار متأخر در ترجمه و تفسیر قرآن مجید است.

در عصر قاجار اگر اقدام مهمی در ترجمه یا تفسیر قرآن - به فارسی- صورت گرفته باشد، بنده اطلاعی ندارم. و متأسفانه با آنکه ترجمهٔ قرآن به فارسی، تاریخی هزارساله دارد، بنده حتی مقاله‌ای در این باب ندیده‌ام، لذا نه قصد ذکر تاریخچه و نه بضاعت علمی آن، و نه منابع کافی در اختیار دارم. در عصر جدید یعنی قرن چهاردهم تا اکنون که پایان دههٔ اول قرن پانزدهم است، چند کوشش مهم و معروف در ترجمهٔ قرآن به فارسی صورت گرفته است: ۱) ترجمه کاظم معزّی که شاید بهترین ترجمهٔ تحت‌اللفظ باشد، ۲) ترجمهٔ شادروان ابوالقاسم پاینده که جزو نخستین ترجمه‌های غیر تحت‌اللفظ و مفهوم به فارسی معاصر و بدون ریخت‌وپاش و آب و انشای تفسیری است. ۳) ترجمهٔ مرحوم مهدی محیی الدین الهی قمشه‌ای که نزد بسیاری از اهل نظر به بهترین و مفهوم‌ترین ترجمهٔ سر راست با نثر امروزین معروف شده است. ترجمهٔ پاینده به زیر ذره‌بین انتقاد دو تن از فضلای معاصر رفت. یکی مرحوم فرزان که مقاله‌های انتقادی‌اش در این باب که ابتدا در مجلهٔ یغما و سپس به صورت مستقل و در ضمنِ مجموعهٔ مقالات

ایشان چاپ شد، عالمانه‌ترین نقد ترجمهٔ قرآن در عصر ما است. و دیگری آقای غلامرضا طاهر. ولی ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای از بس قبول عام یافته انتقادی را بر نیانگیخته است. حال آنکه سزاوار و نیازمند انتقاد و رفع عیبهای اساسی است. جز سهوالقلمها و اشتباهات علمی- که البته معدود و محدود است- بزرگترین ایراد ترجمهٔ جناب قمشه‌ای، که اغلب مردم حُسن آن می‌شمارند، تفسیرآمیز بودن آن است. کمتر جمله‌ای از جملات ایشان در ترجمهٔ آیات قرآن کریم است که چیز و چیزهایی از سوی مترجم بر آن افزوده نباشد. اگر این ترجمه را «نقل به معنی» ندانیم تردید نیست که ترجمهٔ آزاد و بلکه بسیار آزاد است. ولی نظر به پایگاه رفیع علمی و عرفانی مرحوم قمشه‌ای و نثر شیرین فارسی‌اش و علم و احاطه‌اش به علوم قرآنی و انس ۵۰ - ۶۰ ساله‌اش با قرآن، ترجمه ایشان قطع نظر از ایرادهایی که گفته شد، به دل می‌نشیند و تا حدود بسیاری خوشخوان است. ٤) ترجمه و تفسیر مرحوم زین العابدین رهنما که هم دارای توضیحاتی است در آغاز اغلب سوره‌ها و هم تعلیقات روشنگر تفسیرگونه‌ای در پای صفحات، ترجمه‌ای سرراست و با امانت و مفهوم و به فارسی امروز، و به میزان بسیار کمی به عنصر تفسیری آمیخته است. شاید این نظر اجمالی و استعجالی را دربارهٔ این ترجمه بتوان داد که تا حدود بسیاری ایرادهای ترجمهٔ پاینده، و حتی ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای را ندارد. یعنی منظم‌تر و منضبط‌تر از هر دو است. امید است صاحبدل صاحبنظری روزی عیار این ترجمه را بسنجد. ترجمهٔ مرحوم حکمت آل آقا که ده- پانزده سال در رادیو ایران به ترجمه و تفسیر قرآن اشتغال داشت، ترجمه‌ای متین و مفهوم و قابل مقایسه با سه ترجمهٔ پیشین است. اما ترجمهٔ استاد عبدالمحمد آیتی من حیث المجموع شیواترین و سرراست‌ترین و خوشخوان‌ترین و متین‌ترین و دقیق‌ترین و امروزی‌ترین ترجمهٔ قرآن مجید است. آقای پاینده با آنکه در گشودن این راه یعنی ترجمهٔ مفهوم و امروزی و بدون خرده-ریزهای دست و پاگیر، فضل تقدم دارند یا همینطور شادروان قمشه‌ای ترجمهٔ بسیار خوشخوانی به دست داده‌اند، ولی ترجمهٔ آقای پاینده اغلاط علمی معتنابهی دارد که بخشی از آنها را منتقدان گفته‌اند ولی استقصای منتقدان تام نبوده است. جناب آیتی استفاده از عنصر تفسیر را به حداقل ممکن- در حدود صفر یا حداکثر یک درصد- کاهش داده‌اند. مع الوصف ترجمه‌شان خوشخوان‌تر یا به همان خوشخوانی بخشهای خوب و بی‌اشکال ترجمهٔ پاینده، و قمشه‌ای و رهنماست. از میان این مترجمان آقایان

قمشه‌ای و رهنما سابقه و ممارست شایانی در صنعت ترجمه به معنی‌الاعم نداشته‌اند، اما آقای پاینده مترجم ماهری بوده‌اند که ترجمهٔ دو تاریخ از مسعودی و سراسر تاریخ طبری کمتر از نیمی از آثار ترجمه‌ای ایشان را تشکیل می‌دهد. استاد آیتی نیز در ترجمه از عربی مهارت و سابقهٔ شایانی دارند و ترجمهٔ ۶ مجلد از تاریخ العبر ابن خلدون نیمی از کارنامهٔ ترجمهٔ ایشان است. آقای آیتی ظرایف فنی صناعت ترجمه را به حد اعلا رعایت کرده‌اند، از جمله در جا به‌جا کردن اجزای جمله و به هم پیوستن جملات و فرو گذاشتن خرده ریزهای دست‌وپا گیر و ترجمه ناپذیر سنگ تمام گذاشته‌اند. لذا خود را ملزم نکرده‌اند که هر جا در نص اصلی انَّ و قد یا لقد یا نون تأکید ثقیله و خفیفه هست، در ترجمهٔ فارسی حتماً هرآینه و همانا بیاورند. نثر استوار و مفهوم ترجمهٔ ایشان آمیزه‌ای از فارسی‌نویسی جدید و بعضی امکانات فارسی قدیم است. و مهمترین وجه توفیق ایشان در ترجمهٔ حاضر ناشی از این حُسن انتخاب و تلفیق مناسب است. نگارندهٔ این سطور نظر به سائقه و سابقهٔ علاقهٔ خود به قرآن کریم سالها این خلجان خوش را در خاطر خویش داشت که روزی جسارت ورزد و به ترجمهٔ قرآن مجید اهتمام کند. امّا بحمدالله ملاحظه شد که به قول معروف کفی‌الله المؤمنین القتال. و خداوند را سپاس گفت و می‌گوید که این واجب کفایی دشوار را. استاد عبدالمحمد آیتی به نیکوترین وجهی تعهد کرده و از عهد برآمده‌اند. ذلک فضل‌الله یؤتیه من یشاء. و باید به آیهٔ کریمهٔ دیگری از قرآن مجید تمثل جست که می‌فرماید: الله اعلم حیث یجعل رسالته.

به نظر نگارندهٔ این سطور ترجمهٔ استاد آیتی من حیث المجموع همانا گمشدهٔ اعصار و قرون و آرزوی دیر سالهٔ همهٔ دوستداران معارف قرآنی است که خواستار یک ترجمهٔ معیار و استوار و امروزین از قرآن کریم بوده‌اند تا مرجع همگان باشد، و همهٔ محققان و مترجمان و نویسند گان و پژوهند گانی که می‌خواهند ترجمهٔ یک یا چند آیه را در تألیف یا ترجمهٔ خود بیاورند، به این ترجمه روی آورند.

از آنجا که کلمات و عبارات مقدس قرآنی برای ما مسلمانان اهمیت و حساسیتی خارق‌العاده دارد، در همینجا به وکالت از مترجم گرانقدر این ترجمه از همهٔ محققان و قرآن پژوهان دعوت می‌کند که نکته‌ها و نقد و نظرهای خود را از کم یا زیاد به آدرس مؤسسه ناشر این اثر (انتشارات سروش) ارسال دارند. تا کاستیها یا ایرادهای ناچیز و اندک شماری که در این ترجمه هست به همت صاحبنظران و بازنگری مستمر خود جناب

آیتی تماماً برطرف شود، و این ترجمه چنانکه سزاوار است ترجمهٔ معیار عصر ما و ان شاءالله اعصار دیگر گردد. این مقدمهٔ کوتاه و قلم‌انداز را از آن روی نوشتم تا معلوم شود که صمیمانه ارج و احترام بسیاری برای ترجمهٔ استاد آیتی قائلم، و همهٔ دعاها برای آمین، و همهٔ این انتقادها برای بهترسازی هر چه بیشتر این ترجمهٔ ارجمند است. ذیلاً دو نکته انتقادی حائز اهمیت را مطرح می‌سازم.

۱) دربارهٔ علم الهی

آیهٔ ۱۴۲ سوره آل عمران: «ام حسبتم ان تدخلوا الجنّة و لمّا یعلَمِ الله الذین جاهدوا منکم و یعلم الصابرین»، چنین ترجمه شده است: «آیا می‌پندارید که به بهشت خواهید رفت و حال آنکه هنوز برای خدا معلوم نشده است که از میان شما چه کسانی جهاد می‌کنند و چه کسانی پایداری می‌ورزند؟» (ص ۶۹ ترجمهٔ حاضر).

این ترجمه از نظر علم عقاید و کلام اسلامی اشکال دارد. و گویی منکر علم (سابق) الهی است. و این سؤال را پیش می‌آورد که پس کی برای خداوند معلوم خواهد شد که مجاهدان و صابران چه کسانی هستند. و این شبهه را پیش می‌آورد که گویی علم الهی، تابع معلوم است. شبیه به همین آیه را استاد آیتی در جای دیگر- سورهٔ توبه، آیهٔ ۱۶- درست و شیوا و بدون اشکال ترجمه کرده‌اند: «**ام حسبتم ان تترکوا و لمّا یعلَمِ الله الذین جاهدوا منکم و لم یتّخذوا من دون الله و لا رسوله و لا المؤمنین و لیجةً...**»: «آیا پنداشته‌اید که شما را به حال خود واگذاشته‌اند بی‌آنکه خدا کسانی از شما را که جهاد می‌کنند و جز خدا و پیامبرش و مؤمنان را به همرازی نمی‌گزینند، معلوم دارد؟» آری این گونه مشتقات «علم» که در بعضی آیات قرآن مجید به کار رفته است آزمون و شناساندن و بر دیگران معلوم داشتن است، نه علم به معنی معروف کلمه.

ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای، قطع نظر از اینکه مثل همیشه اندکی اطناب و اضافات دارد درست و دقیق است: «گمان می‌کنید به بهشت داخل خواهید شد بدون آنکه خدا امتحان کند و آنانکه جهاد در راه دین کرده و آنها که در سختیها صبر و مقاومت کنند مقامشان را بر عالَمی معلوم گرداند؟» پاینده: «مگر پنداشتید به بهشت درون می‌شوید و خدا کسانی از شما را که جهاد کرده‌اند معلوم نمی‌کند و صبوری پیشگان را معلوم نمی‌کند.» رهنما: «آیا گمان بردید که به بهشت اندر شوید و هنوز خدا نشناخته است

کسانی را که جهاد کردند و شکیبایان را نشناخته است؟» آل آقا: «آیا پنداشته‌اید که داخل بهشت می‌شوید، در صورتی که هنوز خدا از بین شما کسانی که جهاد کرده‌اند و صبر کنند گان را معلوم و آشکار نساخته است.»

*

در ذیل این بحث خوب است بررسی کنیم که مشتقات «علم» به این معنی خاص که چندین بار در قرآن مجید به کار رفته است، در ترجمهٔ جناب آیتی و دیگران چگونه ظاهر شده است.

الف- «**و ما جعلنا القبلة التی کنت علیها الاّ لِنَعْلَمَ من یتّبع الرسول ممّن ینقلب علی عقبیه...**»: «و آن قبله‌ای را که رو به‌روی آن می‌ایستادی دگرگون نکردیم جز بدان سبب که بدانیم چه کسی از پیامبر پیروی می‌کند و چه کسی به خلاف او بر می‌خیزد...» (ص ۲۳، سورهٔ بقره، ۱۴۳). قمشه‌ای: «ما قبله‌ای را که بر آن بودی تغییر ندادیم مگر بر اینکه بیازماییم و جدا سازیم گروهی را که از پیغمبر خدا پیروی کنند از آنانکه به مخالفت او برخیزند...». پاینده: «قبله‌ای را که بر آن بودی بگردانیدم تا آنکه را تابع پیغمبر می‌شود از آنکه روی می‌گرداند معلوم کنیم...». رهنما: «و ما قبله‌ای را که تو بر آن بودی برقرار نکردیم مگر بدان سبب که بدانیم (تا معلوم شود) چه کسی از پیامبر پیروی می‌کند و چه کسی روی پاشنهٔ پای خود بر می‌گردد...». آل آقا کلمهٔ «لنعلم» را در این آیه «بدانیم» ترجمه کرده است که نادرست است.

ب- «**و ما کان له علیهم من سلطان الاّ لِنَعْلَمَ من یؤمن بالآخرة ممن هو منها فی شک...**»: «و شیطان را بر آنان تسلطی نبود، مگر آنکه می‌خواستیم بدانیم که چه کسانی به قیامت ایمان دارند و چه کسانی از آن در شک هستند...» (ترجمهٔ حاضر، ص ۴۳۱، سورهٔ سبأ، ۲۱). قمشه‌ای: «در صورتیکه شیطان بر مردم تسلطی نداشت (بلکه از حرص دنیا پیرو او شدند) و شیطان را بر این داشتیم تا به امتحان آن کس که به عالم قیامت ایمان آورد از آن کس که شک دارد، بر خودشان معلوم گردانیم...». پاینده: «و شیطان بر ایشان تسلط یافت تا آنکس را که به دنیای دیگر ایمان داشت از کسی که دربارهٔ آن به شک در بود، معلوم داریم...». رهنما: «و او را بر آنان چیر گی نبود جز برای اینکه بازشناسیم کسی را که به روز آخرت ایمان دارد از آنکس که از آن در شک است...». آل آقا: «و شیطان را بر آنان چیر گی نبود مگر برای آنکه بدانیم (معلوم

کنیم) که چه کسی به آخرت ایمان می آورد و چه کسی در آن شک دارد ...»

پ - «و لنبلونّکم حتی نَعْلَمَ المجاهدین منکم و الصابرین» : «و شما را می آزماییم تا مجاهدان و صابرانتان را بشناسیم.» (ترجمهٔ حاضر، ص ۵۱۱، سورهٔ محمد ، ۳۱). قمشه‌ای: «و البته ما (به حکم جهاد) شما را در مقام امتحان می آوریم تا آن که در راه خدا جهاد و مجاهده و کوشش دارد و (بر رنج آن) صبر می کند مقامش معلوم سازیم.». پاینده: «شما را خواهیم آزمود تا مجاهدان و صابران شما را معلوم داریم.». رهنما : «و البته شما را بیازماییم تا جهاد کنند گان را بشناسیم و بازنشستگان را ... بیازمائیم.». آل آقا : «و بیگمان ما شما را می آزماییم تا کسانی را که جهاد می کنند و پایدارند ، بازشناسیم.» به نظر ما اگر به جای «بشناسیم» چه در ترجمهٔ آقای آیتی و چه در ترجمه های دیگران (و نیز «بازشناسیم») بشناسانیم می آمد ، رفع اشکال می‌شد .

ت - «و ما اصابکم یوم التقی الجمعان فبأذن الله و لِیَعْلَمَ المؤمنین.»: «آنچه در روز برخورد آن دو گروه به شما رسید ، به اذن خدا بود ، تا مؤمنان را بشناسد .» (ترجمهٔ حاضر، ص ۷۳ ، آل عمران، ۱۶۶). قمشه‌ای: «آنچه در روز احد هنگام مقابلهٔ دو صف کارزار به شما رسید به قضای خدا و مشیت نافذ او بود . تا آنکه بیازماید اهل ایمان را تا معلوم شود حالِ آنانکه ثابت قدم در ایمانند ». پاینده: «آنچه روز تلاقی دو جماعت به شما رسید ، به اذن خدا بود تا مؤمنان را معلوم دارد ». رهنما : «و آنچه به شما رسید در روزی که دو گروه روبرو شدند ، به اذن خدا بود (و برای آن بود) که مؤمنان را بشناسد ». آل آقا :«و هر چه در روز ملاقات لشکرها به شما رسید به اذن خدا بود . تا مؤمنان را بشناسد .»

ث - «و لِیَعْلَمَ الذین نافقوا» (دنبالهٔ آیهٔ پیشین است. ص ۷۳ ترجمهٔ حاضر ، آل عمران، ۱۶۷): «و آنانِ را نیز که نفاق ورزیدند ، بشناسد ». قمشه‌ای: «لیعلم» را با «معلوم شود » و پاینده با «معلوم کند » و رهنما با «بشناسد » و آل آقا نیز با «بشناسد » ترجمه کرده‌اند ، و چنانکه گفته شد در همهٔ این مثالهای مربوط به این فصل اعم از آنچه نقل شد و خواهد شد ، به نظر ما «بشناساند » بر «بشناسد » ترجیح دارد . زیرا بر «بشناسد » در مورد خداوند همان ایراد و اشکال را دارد که «بداند .»

ج - «یا ایّها الذین آمنوا لیبلونّکم الله بشیء من الصید تناله ایدیکم و رماحکم

لِیَعْلَمَ اللهُ من یخافه بالغیب.» : «ای کسانی که ایمان آورده‌اید ، خدا شما را به صیدی که به دست می گیرید یا به نیزه شکار می کنید ، می آزماید تا **بداند** چه کسی در نهان از او می ترسد .» (ص ۱۲٤ ترجمهٔ حاضر ، مائده ، ٩٤) برای تغییر ذائقه ، عبارت راهگشائی را که بیضاوی در ذیل این آیه آورده است نقل و ترجمه می کنیم: « ... تا آنکس را که از عقاب الهی بیمناک است در عین اینکه خداوند پنهان است ، و او از قوت ایمانش نگران او است ، از آن کس که از روی ضعف قلب و قلّت ایمان از خداوند بیمی ندارد متمایز گرداند . در اینجا **علم** را ذکر کرده و مرادش **وقوع معلوم** و ظهور آن یا تعلق علم [باطن به ظاهر] است». **قمشه‌ای**: «ای اهل ایمان خدا شما را به چیزی از صید می آزماید که در دسترس شما و تیرهای شما آیند تا **بداند** (**یعنی تا معیّن و معلوم بر خودشان گردد**) که چه کسی از خدا در باطن می‌ترسد (و صیدی که حکم به حرمت آن شده است شکار نمی‌کند)». پاینده: « کسانی که ایمان دارید ! خدا شما را به چیزی از شکار امتحان می کند که دستها و نیزه‌هاتان بدان تواند رسید ، تا کسی را که به نادیده از او ترسد ، **معلوم کند** ». رهنما : «ای کسانی که ایمان آورده‌اید خدا شما را به چیزی از صید بیازماید که دستهای شما و نیزه‌های شما بدان می‌رسد ، تا خدا **معلوم کند** چه کسی در نهان از او می‌ترسد ». آل آقا نیز مانند استاد آیتی «تا بداند » ترجمه کرده است.

چ- « ... **و لِیَعْلَمَ اللهُ من ینصره و رُسُلَه بالغیب...**»: «تا خدا **بداند** چه کسی به نادیده، او و پیامبرانش را یاری می کند ...» (ص ٥٤٢ ترجمهٔ حاضر ، حدید ، ۲۵). قمشه‌ای: « ... تا **معلوم شود** که خدا و رسلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد ؟...». پاینده: «و تا خدا ، آنکه را به نادیده یاری او و پیغمبران او می کند **معلوم** دارد ...». رهنما «و بداند خدا ...» و آل آقا «تا خدا بداند » ترجمه کرده‌اند.

۲) ترک بعضی از وحی؟

آیهٔ ۱۲ سورهٔ هود : «**فلعلّک تارک بعضَ ما یُوحیٰ الیک و ضائق به صدرک ان یقولوا لولا انزل علیه کنز اوجاء معه ملک انّما انت نذیر و الله علی کل شیء وکیل**» چنین ترجمه شده است: «شاید که برخی از چیزهایی را که بر تو وحی کرده‌ایم واگذاشته‌ای و بدان دلتنگ شده باشی که می گویند : چرا گنجی بر او افکنده نمی‌شود ؟ و چرا فرشته‌ای همراه او نمی آید ؟ جز این نیست که تو بیم دهنده‌ای بیش نیستی و خداست که کارساز

هر چیزی است.» (ص ۲۲۳ ترجمهٔ حاضر). از ترجمهٔ صدر آیه چنین برمی آید که احتمالاً حضرت رسول (ص) بعضی از وحی الهی را برخلاف آنهمه امانت داری که از او در زندگانی و کاروبار دریافت و ثبت و ضبط وحی معهود است عالماً و عامداً - یا سهواً - متروک نهاده است. به عبارت دیگر چه بسا بعضی از وحی [= قرآن] را پنهان کرده و بر کاتبان وحی نخوانده و ننویسانده و بالنتیجه در قرآن موجود نیامده است، و این خلاف ضروریات اعتقادی اسلام و شهادت خود قرآن مجید است.

ترجمهٔ بخشی از قول شیخ طوسی در تبیان بدین قرار است: «این خطابی از خداوند تعالی به پیامبر اوست که بدین وسیله او را به ادای آنچه پیام او است و به او وحی فرموده است، ترغیب و از کتمان آن نهی می کند و او را به ادای پیام تشجیع می نماید. و به او می گوید چنین نباشد که از شدت و عظمت آنچه بر دلت وارد می‌شود و فشار دشمنی مخالفان که دلت را گرانبار و تنگ می کند به تو چنین وانمود کنند که ترا از اجرای بخشی از مأموریت خود باز داشته‌اند، و تو بخشی از وحی را فرو بگذاری، از بیم آنکه مبادا بگویند چرا بر او گنجی نازل نمی‌شود، تا آن را خرج کند، یا چرا همراه او فرشته‌ای نیامده است تا او را یار و یاور باشد، دل‌تنگ داری...». همهٔ مفسرین بزرگ آیه را همینطور معنی کرده‌اند. یعنی تصریح کرده‌اند که این استفهام برای هشدار است. و هرگز هیچ مفسری نگفته است، و از آیه هم بر نمی آید که این امر با احتمال واقع شده است، و خداوند از امری که رخ داده سخن می گوید. بلکه از امری که نباید و مبادا رخ دهد سخن می گوید. میبدی در نوبت اول آیه را چنین ترجمه می کند: «مگر که فرو خواهی گذاشت [و نهان خواهی کرد] چیزی از آنچه به تو فرستاده‌اند از پیغام و دل تو از آن تنگ می‌خواهد بود که [دشمنان] می گویند که چرا برو گنجی [از مال دنیا] فرو نفرستادند ... یا [گویند] که چرا با او [پیغام رسانیدن را] فرشته‌یی نیامد ...» و در تفسیر نوبت دوم شرح و بیان روشنگری در این باره دارد: «... سبب نزول این آیت آن بود که کفار مکه گفتند: یا محمد ... ما را کتابی آر بیرون از این قرآن که در آن عیب بتان ما و خدایان ما نباشد، تا آنگه ما با تو نشینیم و ترا پس رو باشیم. و نیز قومی گفتند ... چرا فرشته‌یی از آسمان فرو نیاید به تو آشکارا تا به صدق تو گواهی دهد. و چرا مالی فراوان به تو ندهند و گنجی بر تو نگشایند تا بر خویشتن نفقه کنی و بر این درویشانِ پس روانِ تو؟ و این سخن ایشان بر طعن و تعنت می گفتند. و از ایشان که این سخن می گفتند یکی

عبدالله بن امیة المخزومی بود و رسول خدا (ص) از آنکه بر ایمان ایشان سخت حریص بود و خواهان، همت کرد که طعن بتان و سبّ ایشان وقتی بگذارد و آنچه ایشان از آن کراهیت می‌دارند بر ایشان نخواند تا ایشان به ایمان در آیند. و از آنچه گفتند لولا انزل علیه کنز اوجاء معه ملک دلتنگ و اندوهگین گشت، تا رب العالمین آیت فرستاد: «فلعلک تارک» **به لفظ خبر گفت اما به معنی نهی است.** ای لاتر کن الی کلامهم و لایضق صدرک باقتراحهم و لاتهتمّ ان لم تؤت ما سألوک...»

به مصداق ان القرآن یفسّر بعضه بعضاً باید گفت که حضرت رسول (ص) چنانکه از چند موضع قرآن مجید برمی آید در معرض این درخواست همیشگی کافران و مشرکان بوده‌اند که با معتقدات آنها مدارا کند و به اصطلاح مقدسات آنها را عزیز بشمارد. ولی همواره خداوند به وحی و الهام ایشان را در این فشار روحی یاوری می کرد و تأثیر القاآت آنها را می‌زدود. یکی از معروفترین این نمونه‌ها همان است که افسانهٔ غرانیق را پدید آورده است. و خداوند در نفی آن و یا نظایر آن می‌فرماید: «**و ما ارسلنا من قبلک من رسولٍ و لا نبیٍ الاّ اذا تمنّی القی الشیطان فی أمنیّته فینسخ الله ما یلقی الشیطان ثم یحکم الله آیاته والله علیم حکیم** (حج، ۵۲) ترجمهٔ این آیه و سه آیهٔ بعد از آن را - نظر به اهمیت و ارتباط آنها با هم - از ترجمهٔ استاد آیتی نقل می کنیم: «ما پیش از تو هیچ رسول یا نبیی را نفرستادیم مگر آنکه چون به خواندن آیات مشغول شد، شیطان در سخن او چیزی افکند. و خدا آنچه را که شیطان افکنده بود نسخ کرد، سپس آیات خویش را استواری بخشید، و خدا دانا و حکیم است. چنین شود تا آنچه شیطان در سخن او افکنده برای کسانی که در قلبهایشان بیماری است و نیز سخت‌دلان، آزمایشی باشد. و ستمکاران در اختلافی بزرگ گرفتارند. و تا دانشمندان بدانند که قرآن براستی از جانب پروردگار توست و بدان ایمان بیاورند و دلهایشان بدان آرام بگیرد و خدا کسانی را که ایمان آورده‌اند به راه راست هدایت می کند. همواره کافران در آن شک می کنند تا آنگاه که قیامت ناگهان بر سرشان فرا رسد یا به عذاب روز بی‌شادمانی گرفتار آیند (سورهٔ حج، آیات ۵۲ - ۵۵؛ ص ۳۳۹ ترجمهٔ حاضر). همچنین در آیات ۷۴ تا ۷۶ سورهٔ اسراء می‌فرماید: «**و ان کادوا لیفتنونک عن الذی اوحینا الیک لتفتری علینا غیره و اذاً لا تخذوک خلیلاً...**» که ترجمهٔ آنها به قلم جناب آیتی از این قرار است: «نزدیک بود تو را از آنچه بر تو وحی کرده بودیم منحرف سازند تا چیز دیگری جز آن را به

دروغ به ما نسبت کنی، آنگاه با تو دوستی کنند. و اگر نه آن بود که پایداریت داده بودیم، نزدیک بود که اندکی به آنان میل کنی. آنگاه تو را دو چندان در دنیا و دو چندان در آخرت عذاب می کردیم و برای خود داوری بر ضد ما نمی‌یافتی.» (ترجمهٔ حاضر، ص ۲۹۰). و در این بحث آیات ۱٤ تا ۱۷ سورهٔ یونس نیز حائز کمال اهمیت است. مانند دو مورد پیشین، فقط نص آیهٔ اول را ثبت سپس ترجمهٔ هر سه آیه را به قلم آقای آیتی نقل می کنیم: «**و اذا تُتلی علیهم آیاتنا بینات قال الذین لا یرجون لقاء نا ائتِ بقرآن غیر هذا او بدّله قل ما یکون لی ان ابدّله من تلقائ نفسی ان اتبع الا ما یوحی اِلیّ انی اخاف ان عصیت ربی عذاب یوم عظیم.**»: «چون آیات روشن ما بر آنان [مخالفان، مشرکان] تلاوت شد، آنها که به دیدار ما امید ندارند گفتند: قرآنی جز این قرآن بیاور یا دگرگونش کن. بگو: مرا نرسد که آن را از سوی خود دگرگون کنم. هر چه بر من وحی می شود پیرو همان هستم. می ترسم که اگر به پروردگارم عاصی شوم، به عذاب آن روز بزرگ گرفتار آیم. بگو: اگر خدا می خواست من آن را بر شما تلاوت نمی کردم و شما را از آن آگاه نمی ساختم. و پیش از این در میان شما عمری زیسته‌ام. چرا به عقل در نمی یابید؟ کیست ستمکارتر از آن که بر خدا دروغ می بندد، یا آیات او را دروغ می انگارد؟ هر آینه مجرمان رستگار نشوند.» (ترجمهٔ حاضر، ص ۲۱۱).

با وجود این آیات بینات و آنچه تا اینجا عرض و عرضه شد، شاید نیازی به نقل و استناد بیشتر از مدارک مهم تفسیری شیعه و سنی نباشد. اما برای آنکه معلوم شود که طبق مدعای اینجانب در این باره بین مفسران اجماع و اتفاق نظر است، و ترجمه استاد آیتی از آیهٔ مزبور به تصحیح و اصلاح نیازمند است، اقوال بعض دیگر از مفسران و مترجمان طراز اول را نقل می کنیم.

ترجمهٔ قرآن ۵۵٦ ق: «تا مگر تو دست بنداری برخی از آنچه فرمودند به تو و تنگ مدار دل خویش بدانچه می گویند چرا فرو نیامد در او گنجی یا نیامد و او [= با او] فرشته یی....». شیخ طبرسی در مجمع البیان می نویسد: «... پس قول خداوند که می فرماید «لعلک» بر وجه شک نیست بلکه مراد از آن نهی است، یعنی نهی از ترک ادای رسالت، و تشویق به ادای آن. چنانکه ممکن است یکی از ما با وجود علم به اینکه دوستش فرمانبر اوست و در حق او خلاف نمی کند، ولی چون دیگری به اصطلاح تحریک به خلاف و خیانتش می کند، به او بگوید: نکند یا مبادا به خاطر حرف فلان و

بهمان، جانب مرا فرو بگذاری. و مراد از این هشدار این است که آن فرد اغواگر را از تفتین و تلقین باز دارد، و معنای قول خداوند این است که لا تترک بعض ما یوحی الیک و لا یضق صدرک بسبب مقالتهم هذه: به سبب چنین و چنان گفتن آنان (دشمنان و کافران) دست از ابلاغ وحی باز مدار. یا بخشی از وحی را فرو مگذار.»

امام فخر رازی چنانکه شیوهٔ او در امثال این باریکناها و ظرائف معنائی است، بحث دقیق و مستوفایی در این باب کرده است. چون بحث او از یک طرف شامل بحث زمخشری است و از طرف دیگر نیشابوری صاحب غرائب القرآن هم خلاصه‌ای از بحث فخر رازی را در تفسیر خود آورده، نقل قسمت مهم بحث فخر رازی ما را از نقل دو تفسیر دیگر هم بی‌نیاز می‌گرداند. لذا بخشی از «مسألهٔ دوم» او را نقل و ترجمه می‌کنیم: «مسلمانان اجماع و اتفاق‌نظر دارند بر اینکه بر حضرت رسول علیه الصلاة و السلام جایز نیست که در وحی و تنزیل خیانت ورزد و بعضی از آنچه که به او وحی شده ترک کند یا واگذارد. چه جایز شمردن این امر، به شک در کل شرایع و تکالیف می‌انجامد، و این مایهٔ فساد در نبوت است. و از طرف دیگر مقصود از رسالت تبلیغ تکالیف الهی و احکام است، و چون این فایده حاصل نگردد، دیگر رسالت از رساندن فایدهٔ اصلی‌اش باز می‌ماند، و چون این نکته مسلم شد، شک نیست که مراد از قول خدای تعالی که می‌فرماید **«فلعلک تارکٌ بعض ما یوحی الیک»** چیز دیگری جز این است که بخواهد بگوید حضرت رسول (ص) چنین کاری کرده است. و صاحبنظران در این باره وجوهی بیان کرده‌اند. نخست اینکه: ممتنع نیست که در علم الهی این امر نهفته باشد که رسول گرامی به انگیزه‌ای که خداوند برخواهد انگیخت از ادای وحی الهی، تقصیر نخواهد کرد، و امثال این تهدیدات بلیغه جزو همان اسباب و انگیزه‌هاست. دوم اینکه: مخالفان [کافران و مشرکان] به قرآن اعتقادی نداشته و آن را خوار می‌گرفتند و تمسخر می‌زدند. و دل رسول الله (ص) از این امر تنگ می‌شد که بر آنان وحی‌ای را بخواند که نمی‌پذیرند و به آن می‌خندند، لذا خدای تعالی او را تهییج کرد تا ادای رسالت کند و این بیم و باک را که از سخنان یاوهٔ آنان دارد، رها کند، و به استهزای آنان وقعی نگذارد، و غرض از آن هشدار است بر اینکه اگر او (حضرت رسول، ص) این وحی را ابلاغ کند، آماج تمسخر آنان و کارهای سفیهانه‌شان خواهد گردید؛ و اگر وحی را ابلاغ نکند، همانا مرتکب ترک وحی الهی و خیانت در امانت شده است،

پس ناچار از تحمل یکی از دو ضرر است. و تحمل سفاهت آنان، آسانتر است از تحمل ارتکاب خیانت در وحی الهی. و غرض از ذکر این کلام توجه دادن به این نکتهٔ ظریف بوده است. چه انسان چون بداند که هر یک از دو طرف یک فعل و ترک آن مشتمل به ضرر عظیم است، سپس پی ببرد که ضرر در جانب ترک بزرگتر و قوی‌تر از جانب فعل است، انجام این فعل برای او آسان و گوارا خواهد شد. پس مقصود از ذکر این کلام همین است که شرح دادیم. و اگر گفته شود کلمهٔ **فلعلک** کلمهٔ شک است و فایدهٔ آمدنش چیست؟ در پاسخ می گوییم مراد از آن راندن (زجر) است. و عربها عادتاً هرگاه که می‌خواهند استبعادشان را در مورد کاری نسبت به کسی بیان کنند می گویند: «لعلک تقدر ان تفعل کذا» (خیال می کنی بتوانی یا می‌توانی این کار را بکنی؟) با آنکه شکی در توانایی او ندارند. و گاه هست که کسی به فرزندش می گوید «لعلک تقصر فیما امرتک به» (نکند خیال داری در کاری که بهت گفتم کوتاه بیایی؟) و مرادشان تأکید است و معنای آن «لاتترک» (مبادا این کار را نکنی) است.» ملا حسین واعظ کاشفی در تفسیر حسینی می‌نویسد: «پس شاید که تو ترک کننده باشی؛ امام ماتریدی رح می‌گوید استفهام به معنی نهی است یعنی ترک مکن...». اسماعیل حقی در روح البیان شرح مبسوطی در تبیین معنای این آیه و رفع ابهام و ایهام از آن دارد و بر آن است که «لعل» گاه به قصد ترجّی و توقع امری است که امیدی به آن هست ولی وثوق قطعی به آن نیست مانند «لعلکم تفلحون»؛ گاه برای اشفاق (هراساندن) است. یعنی توقع امری که بیم‌انگیز است. مانند «لعل الساعة قریب» (چه بسا قیام قیامت نزدیک باشد). و رجاء و اشفاق متعلق به مخاطبان [و مطابق با احوال آنان] است، نه خداوند. و در آیهٔ مورد بحث، معنای آن تهدید و هشدار است. و حاصل معنای آیه، به تعبیر اخیر چنین است: بر خود بترس از اینکه ابلاغ وحی را، یعنی آن بخش از وحی را که مخالف رأی مشرکین است، از بیم ردّ و انکار و استهزای آنان، ترک کنی.» محمد بن علی شوکانی در تفسیر فتح القدیر می‌نویسد: «... و گفته شده است این کلام جاری مجرای استفهام است یعنی آیا تو ترک کننده‌ای؟ و بعضی گفته‌اند این تعبیر در مقام نفی توأم با استبعاد است. یعنی از تو سزاوار نیست که چنین کاری بکنی [= بخشی از وحی را فرو گذاری]. بلکه جمیع آنچه را که خداوند بر تو نازل کرده است ابلاغ کن، اعم از اینکه مخالفان و مشرکان این امر را خوش یا ناخوش داشته باشند.». آلوسی در تفسیر روح المعانی بحث مستوفائی

در این باب دارد که بعضی شبیه به بحث دیگر مفسران و بعضی متفاوت است. از جمله می‌نویسد: «اسم فاعل برای مستقبل است، و لذا عمل لعلَّ برای ترجّی است که مقتضی توقع است و از توقع یک چیز وقوع آن یا رجحان وقوع آن لازم نمی‌آید. آنچه که در وجود حضرت رسول (ص) مانع و مهار او بود همانا عصمت او بود که مانع گرایش او به ترک تبلیغ و کتمان وحی و دوری او از خیانت در وحی می‌شد. و بعضی گفته‌اند این استفهامی که در لعل هست استفهام انکاری است.»

و برای حسن ختام مثال روشنگری را که شادروان علامه طباطبایی در تفسیر المیزان مطرح کرده است، نقل و ترجمه می‌کنیم: «... فرض کنید به پادشاهی گزارش می‌کنند که بعضی از رعایای ضعیف او از در تمرّد در آمده‌اند، و پادشاه یکی از کارگزارانش را برای دعوت کردن آنها به اطاعت گسیل می‌دارد و در این باب نامه‌ای می‌نویسد و به او فرمان می‌دهد که این نامه را بر آنان بخواند، و آنان را به خاطر تمرّد و گردنکشی شان سرزنش کند، که چرا با وجود ضعف و ذلت دست به چنین کاری زده‌اند و در نظر نگرفته‌اند که سرورشان [= پادشاه] چه اندازه قوت و سطوت و عزّت دارد. سپس به پادشاه خبر برسد که این گردنکشان، منکر پیام کارگزار و پیام‌رسان او شده‌اند و سخنان و نامهٔ او را نپذیرفته‌اند. بار دیگر پادشاه نامه‌ای می‌نویسد و امر می‌کند که همو این نامه را بر آنان بخواند و در آن نامه چنین مضمونی آمده باشد: «شاید تو از بیم آنکه از تو درخواستهایی داشته باشند که از عهدهٔ تو ساخته نباشد، یا به تصور اینکه آنان گمان خواهند کرد که نامه از سوی من نیست، و تو بر من افترا بسته‌ای، نامهٔ مرا بر آنان نخوانده باشی. اگر شق اول درست است، باید بدانی که تو پیام‌رسانی و بر تو جز ابلاغ پیام نیست؛ اگر شق دوم درست است، باید بدانند که نامه به خط من است و به دست خود نوشته‌ام و به انگشتری خود مُهر کرده‌ام، به طوری که کسی جز من نمی‌تواند آن را تقلید کند.» تأمل در این مثال چنین افاده می‌کند که عتاب و خطابی که در نامهٔ دوم هست، در مقام استبعاد (بعید شمردن) است و قصد از ذکر دو شق و دو احتمال- یعنی ترکِ ابلاغ، یا گمانِ افترا - توبیخ پیام‌رسان نیست، یا به معنای قبول تهمت کذب و جعل نیست. بلکه دو شق را به این انگیزه یاد کرده است که در حکم مقدمهٔ چیزی باشد که آن چیز هر دو شبهه را برطرف می‌سازد. و آن این است که پیام‌رسان از پیش خود کاری نکرده است و اختیاری ندارد، تا از او درخواستهای آنچنانی داشته باشند، و دوم

اینکه نامه از پادشاه است و در آن شک و تردیدی نیست...»

ترجمهٔ مرحوم پاینده و رهنما و آل آقا از این آیه نادرست است. اما ترجمهٔ شادروان قمشه‌ای، هر چند به مناسبت تفسیری بودن، اندکی اضافات دارد، دقیق و درست است: «ای رسول ما، مبادا آیاتی را که به تو وحی شده دربارهٔ کافران، به ملاحظاتی تبلیغ نکنی. و از قول مخالفانت که می‌گویند اگر این مرد پیغمبر است چرا گنج و مالی ندارد و یا فرشتهٔ آسمان همراه او نیست دلتنگ شوی؟ از این سخنان جاهلانه هرگز غمگین مباش که وظیفهٔ تو تنها نصیحت و اندرز خلق است، اما حاکم و نگهبان هر چیز خداست.»

ترجمه‌های پیشنهادی اینجانب از این آیه بدین قرار است:

۱) مبادا از بیم آنکه بگویند چرا بر او گنجی نازل نمی‌شود، یا فرشته‌ای همراه او نیامده است، برخی از آنچه را که بر تو وحی شده فروگذاری و دل‌تنگ داری. بدان که تو فقط بیم دهنده‌ای بیش نیستی و خداست که کارساز هر چیزی است (ملاحظه می‌شود که از عبارات خوب و بی‌اشکال ترجمهٔ جناب آیتی، در ترجمهٔ خود استفاده کرده‌ایم).

۲) نکند از ناخوشامد آنان که می‌گویند چرا بر او گنجی فرود نیامده، یا فرشته‌ای همراه او نیست، بخشی از وحی را فروگذار کنی، و دل افسرده شوی؛ تو فقط بیم دهنده‌ای و بس، و خداست که بر هر چیز وکیل است.

*

یادداشتهای دیگر نیز به همین سبک دربارهٔ ترجمهٔ گرانقدر استاد عبدالمحمد آیتی دارم که برای پرهیز از اطالهٔ کلام، آنها را در اینجا نمی‌آورم و رونوشتی از آنها برای جناب آقای آیتی فرستاده‌ام. امیدوارم در تجدید نظر سراسری که برای چاپهای بعدی این ترجمه خواهند فرمود، به کار آید.

دین پژوهی و کلام

دایرة المعارف دین
(زیر نظر میرچا الیاده)

در قرن بیستم در سراسر جهان، به ویژه در اروپا و امریکا کوششهای بزرگی در تدوین انواع فرهنگها و دایرة‌المعارفهای یک یا چند جلدی، مختص به یک دین، علی الخصوص یهودیت، مسیحیت، اسلام، آیین بودا، آیین هندو یا ادیان به طور کلی انجام گرفته است. و آثار بسیاری در این زمینه، انتشار یافته است.[1]

دایرة المعارف دین و اخلاق

در میان دایرة‌المعارفهایی که به دین به طور کلی پرداخته است، از همه قدیمتر، معروفتر، معتبرتر و مفصلتر دایرة المعارف دین و اخلاق[2] ویراستهٔ جیمز هیستینگز[3] (۱۸۵۲ - ۱۹۲۲) محقق روحانی و مسیحیت شناس و دین پژوه اسکاتلندی است. این اثر در ۱۳ جلد، در فاصلهٔ سالهای ۱۹۰۸ - ۱۹۲۶ انتشار یافته است، و پس از آن بارها،

---

۱ . برای اطلاع از کتب مرجع، اعم از فرهنگ و دایرة‌المعارف، دربارهٔ هر دین، یا دین به طور کلی، و به هر زبان ← مقالهٔ "آثار مرجع" "Reference Works"، نوشتهٔ ادگار کرنتس Edgar Krentz، در دایرة المعارف دین، که مورد بحث و معرفی در مقالهٔ حاضر است و مشخصات آن در پی نوشت شماره ۵ همین ردیف درج شده است.

2. *Encyclopedia of Religion and Ethics*

3. James Hastings

بدون تجدید نظر، تجدید چاپ یافته است.

بعضی از منتقدان این دایرة‌المعارف را دارای دید پوزیتیویستی می‌دانند. که تهمتی است نابجا. بعضی فاقد رنگ عرفانی می‌دانند، که حرفی بجاست. منتقدان خوشبین‌تر برآنند که این دایرة‌المعارف از سه بعد نظری، عملی (آیینی، عبادی) و اجتماعی دین، فقط به بُعد نظری (تئوریك و تئولوژیك) و اخلاقی- فلسفی آن پرداخته است. بعضی هم با یادآوری اینکه بیش از شصت هفتاد سال از انتشار آن می‌گذرد، می‌خواهند آن را کهنه و مهجور و بالنتیجه منسوخ و کم ارزش قلمداد کنند. شك نیست که هر اثر علمی و تحقیقی خواه‌وناخواه- در عصر جدید به سرعت- کهنه می‌شود، ولی هر اثر کهنه‌ای کلاسیك یعنی دارای ارج و اعتبار ثابت و محرز نمی‌گردد. حال آنکه ارج و اعتبار این دایرة‌المعارف- با آنکه فی الواقع محصول علمی و تحقیقی قرن نوزدهم است که در ربع اول قرن بیستم انتشار یافته- همچنان محرز و محفوظ است و از مراجع کلاسیك در تحقیقات دینی است. در یک مقایسهٔ اجمالی (در حد مقابلهٔ یك جلد) چنین به نظر رسید که مقالات اسلامی و اسلامشناسی در دایرة‌المعارف هیستینگز به فراوانی مقالات دایرة‌المعارف الیاده- که معرفی‌اش موضوع این مقاله است- نیست. ولی کیفیت و عمق تحقیق- و گاه نیز طول مقالات- اسلامشناسی هیستینگز قابل توجه است. مقایسهٔ انتقادی و ارزیابانهٔ این دو دایرة‌المعارف، نیاز به تحقیق و ژرفکاوی دارد که در بضاعت نگارندهٔ این سطور و نیز در گنجایش این مقاله نیست.[۴]

تحقیقات دینی و تاریخ ادیان و دین پژوهی و دین شناسی در پنجاه- شصت سال اخیر تحول و تکامل بسیاری پیدا کرده است. تازه‌ترین اثری که در این زمینه انتشار یافته دایرة‌المعارف دین[۵] ویراستهٔ میرچا الیاده است که محصول پژوهشهای نوین و نگرش نو

---

۴. برای ارزیابی و نقادی دایرة‌المعارف دین و اخلاق، ویراستهٔ هیستینگز، نگاه کنید به مقالهٔ «فرهنگها و دایرة‌المعارفهای فلسفی» "Philosophical Dictionaries and Encyclopedias" نوشتهٔ ویلیام گربر William Gerber در دایرة‌المعارف فلسفه *The Encyclopedia of Philosophy*، ویراستهٔ پل ادواردز، ج ۶، ص ۱۹۸.
همچنین پیشگفتار جوزف کیتاگاوا، بر همین دایرة‌المعارف دین (زیر نظر الیاده)، ص ۱۳ - ۱۴. و مقاله‌ای درباره و تحت عنوان "James Hastings" در همین دایرة‌المعارف دین. و مقالهٔ "آثار مرجع" که در پی نوشت شمارهٔ ۱ مقالهٔ حاضر به آن اشاره شد.

5. *The Encyclopedia of Religion.* Mircea Eliade Editor in Chief. New York, Macmillan Publishing Co; London, Collier Macmillan Publishers, 1987, ←

به دین است؛ و بی آنکه ناسخ دایرة المعارف دین و اخلاق، ویراستهٔ هیستینگز باشد، اثری مستقل و متفاوت و به یك تعبیر مکمل آن و خواندنی تر از آن است. و قطع نظر از امتیازات دیگر، این فرق و فایدهٔ جدید را دارد که بر خلاف دایرة المعارف دین و اخلاق - که عمدتاً به قلم غربیان و با نگاه غربی نوشته شده- نویسندگان این دایرةالمعارف جدید که بالغ بر ۱۴۰۰ نفرند، از سراسر جهان و از حوزهٔ ادیان مختلف با آن همکاری کرده‌اند.

دربارهٔ الیاده

میرچاد الیاده (۱۹۰۷ - ۱۹۸۶) دین شناس، قوم شناس، هند شناس و پژوهندهٔ اساطیر و سمبلها، داستان نویس رومانیایی در بخارست به دنیا آمد. بخشی از تحصیلات دانشگاهی خود را در همانجا گذراند. چهار سال در هند به مطالعهٔ فلسفه و ادیان و فرهنگ هند، به ویژه یوگا، و زبان سانسکریت پرداخت. سپس به رومانی بازگشت و تز دکترای خود را که دربارهٔ یوگا بود گذراند. و به تدریس در دانشگاه بخارست پرداخت. و مقالات بسیاری در زمینهٔ تاریخ و تطبیق ادیان و فولکور و نیز چند داستان قابل توجه نوشت. در ۱۹۴۰ وابستهٔ فرهنگی در لندن شد و در سال ۱۹۴۱ به لیسبون منتقل شد. پس از پایان جنگ دوم جهانی به پاریس رفت و به تدریس در سوربن- و پس از آن در اغلب دانشگاههای اروپا- پرداخت. از سال ۱۹۵۷ استاد تاریخ ادیان در دانشگاه شیکاگو شد. بعضی از آثار او عبارتند از: اسطورهٔ بازگشت ابدی [6]؛ قدسی و دنیوی [7]؛ انگاره‌های دین تطبیقی [8]؛ اسطوره، رؤیاها ورازها [9] و اثر چند جلدی تاریخ مفاهیم دینی [10]. اخیراً دو اثر از او به فارسی ترجمه شده است. نخست چشم انداز اسطوره [11]، دیگر اسطورهٔ بازگشت جاودانه [12]. الیاده در دههٔ اخیر عمرش به طرح ریزی و نظارت

---

16 Vols.

6. *The Myth of The Eternal Return* [نگاه کنید به پی‌نوشت شماره ۱۲]

7. *The Sacred and The Profane*

8. *Patterns in Comparative Religion*

9. *Myth. Dreams, and Mysteries*

10. *History of Religious Ideas*

۱۱. چشم انداز اسطوره. ترجمهٔ جلال ستاری. تهران، توس، ۱۳۶۲. نیز ← نقد کامران فانی بر همین کتاب در مجلهٔ معارف، شمارهٔ اول، مرداد - آبان ۱۳۶۳.

۱۲. اسطورهٔ بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ. ترجمهٔ بهمن سرکاراتی. تبریز، نیما، ۱۳۶۵.

بر تألیف و تدوین دایرة‌المعارف دین ادامه می‌داد، تا اینکه پس از تکمیل تدوین این دایرة‌المعارف، و درست یك ماه پس از نگارش پیشگفتار خود بر آن، در آوریل ۱۹۸۶ در گذشت.[۱۳]

او در تفسیر و تحلیل پدیده‌های دینی، روش و نگرش تازه‌ای داشت. بر آن بود که نمادپردازی (سمبولیسم) دینی، بهترین جلوهٔ پاسخ خلاقانه‌ای است که انسان - انسانی که از نظر او فطرتاً دین‌ورز[۱۴] است - به هیبت هستی و حضور در کیهان ناپیدا کران می‌دهد. انسان نهایتاً با کیهان همسو و همساخت است (همان هماهنگی و همسانی جهان صغیر با جهان کبیر که ریشه در اندیشه‌های دینی و عرفانی کهن دارد). و اساطیر کهن که حکم صور ازلی یا اعیان ثابته[۱۵] را دارند، هنوز و همچنان در ذهن و زندگی انسان جدید هم نفوذ دارند. وی بر آن بود که تاریخ و تحقیق ادیان همدلی و انساندوستی‌ای به بار می‌آورد که بسی فراتر و اصیل‌تر از اومانیسم غیر دینی غربی است.

او در مقدمهٔ خود بر دایرة‌المعارف دین (ص ۱۱) می‌نویسد: «تاریخ ادیان سرگذشت مواجههٔ انسان با امر قدسی است، یعنی یك پدیدهٔ فراگیر که در صورتهای مختلفی جلوه کرده است.»

روش و نگرش او تلفیقی و چندوجهی و کثرت‌گرایانه و همراه با وسعت مشرب است و آمیزه‌ای است از مردم شناسی، پدیدارشناسی، به شیوهٔ هوسرل، ساختگرایی، و تأویل و کشف معنای باطنی یا هرمنوتیك[۱۶]. این نکته هم به عنوان ضلعی از نگرش او

---

۱۳. برای تفصیل بیشتر و دقیقتر دربارهٔ زندگی و آثار و روش و نگرش تحقیقی الیاده نگاه کنید به: مقالهٔ جوزف کیتاگاوا، همکار و همفکر نزدیك او، تحت عنوان "Mircea Eliade" در همین دایرة‌المعارف. همچنین ← مؤخرهٔ آقای جلال ستاری بر ترجمهٔ فارسی چشم‌انداز اسطوره، ص ۲۰۹ - ۲۱۹. و مقالهٔ "چند نظر دربارهٔ بینش و روش پژوهش میرچا الیاده"، نوشتهٔ جلال ستاری. کتاب توس، دفتر اول، تهران، انتشارات توس، ۱۳۶۳، ص ۱۶۷ - ۱۷۹.

14. Homo Religiosus

15. archetypes

۱۶. هرمنوتیك hermeneutics از ریشهٔ یونانی است و معنای اصلی آن ترجمه و شرح یا تفسیر است؛ و با کلمهٔ هرمس ارتباط دارد. هرمنوتیك ابتدا، و قرنها، به تفسیر کتب مقدس یهود و نصارا اطلاق می‌شده است ولی شلایر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) فیلسوف و متکلم بزرگ آلمانی تأمل تازه‌ای در آن کرد و توسع بیشتری به آن داد. سپس دیلتای کوشید که آن را مبنای تدوین و مطالعهٔ "علوم فرهنگی" کند و از آن نوعی روش‌شناسی بسازد. رفته‌رفته هرمنوتیك تبدیل به نوعی نظریهٔ معرفت و شناخت‌شناسی شد. و در پژوهشهای علوم انسانی و اجتماعی، علی‌الخصوص در فلسفه، زبان‌شناسی، نقد ادبی و هنری شایع شد. ماکس وبر (در جامعه‌شناسی دین) و ←

شایان ذکر است که او قدس یا امر قدسی یعنی جوهر مشترك همهٔ جلوه‌های حیات و فرهنگ دینی را امری اصیل، بسیط، واحد و تحویل ناپذیر[۱۷] (غیر قابل تجزیه و تحویل به حقایق، امور، عناصر، تجارب و معارف دیگر) می داند.

دایرةالمعارف دین، به زبان انگلیسی، در ۱۶ مجلد (جلد شانزدهم: فهارس راهنما)، در حدود ۸۰۰۰ صفحه، و ۸ میلیون کلمه، در مدت هفت سال تدوین و در سال ۱۹۸۷ انتشار یافته است. این اثر گرانقدر دارای ۲۷۵۰ مقالهٔ اصلی است و ۱۴۰۰ نفر از دین شناسان و پژوهندگان ادیان مختلف از پنجاه کشور جهان با آن همکاری کرده‌اند. در این اثر تاریخ ادیان گذشته و حال سراسر جهان در سراسر تاریخ معرفی شده‌اند. طبعاً رجال دینی، کتب مقدس، نهادها، آداب و شعائر و مناسك و مراسم و معتقدات و نظریه ها و نمادها، قصص، اصطلاحات، مفاهیم و نیز ربط سایر حوزه های فرهنگی نظیر فلسفه، هنر، علم، سیاست، حقوق و اخلاق و نظایر آنها با دین و مقولات دینی را نیز از

← هایدگر و ویتگنشتاین و کاسیرر و گادآمر و ریکور و عده‌ای دیگر از متفکران و فلاسفه و فرهنگ پژوهان قرن بیستم روش و رهیافت هرمنوتیکی داشتند. هرمنوتیك با پدیدارشناسی (فنومنولوژی) شباهتهای اساسی دارد. هرمنوتیك تفسیر همدلانه و تأویل اصل جویانه است، و اصل بر این است که با تفسیر به رأی و برداشت شخصی و آزاد فاصله داشته باشد. هرمنوتیك دو روایت یا نظریهٔ عمده دارد. نخست اینکه: باید به مدد "جهش شهودی" کوشش شود که معنای نهفته و حاق واقع یك لفظ یا مفهوم یا عبارت یا اشارت یا پدیده (اعم از دینی یا غیر دینی) با پس زدن حجابهای زبانی و زمانی و تاریخی و فرهنگی، دریافت شود. روایت دوم تقریباً عکس این است و بر آن است که رهایی از تخته بند تاریخ و زبان و زمان و زمانه و فکر و فرهنگ هر دوره‌ای برای مفسران آن دوره ناممکن است، لذا ناگزیر باید از "افق" خود به متن یا پدیدهٔ مورد نظر بنگرند.

یکی از معاصران معادل "زند آگاهی" را برای آن پیشنهاد کرده است. هانری کربن اسلامشناس و تشیع شناس شهیر که خود نگرش پدیدار شناسانه و هرمنوتیکی داشت، این کلمه را معادل با "تأویل"، مخصوصاً "تأویل باطنی" و "کشف المحجوب" شمرده است.

در این زمینه مقالات و کتابهای بسیاری نوشته شده است. از جمله ← مقالهٔ hermeneutics نوشتهٔ فان ا. هاروی در همین دایرةالمعارف دین که کتابشناسی توصیفی جامعی دارد. نیز ← "تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام" [بخشی از تاریخ فلسفهٔ اسلامی، نوشتهٔ هانری کربن]. ترجمهٔ دکتر رضاداوری، معارف اسلامی (نشریهٔ سازمان اوقاف)، شمارهٔ ۱۱، خرداد ماه ۱۳۴۹، ص ۱۹ - ۲۶. نیز ← مقدمهٔ فرانسوی کربن بر جامع الحکمتین ناصر خسرو؛ و مقالهٔ "دربارهٔ یادنامهٔ فرانسوی هانری کربن" نوشتهٔ دکتر سید جواد طباطبایی. در نشر دانش، سال پنجم، شمارهٔ سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۴، ص ۴۶ - ۴۸.

17. irreducible

نظر دور نداشته‌اند.

مضامین و مفاهیم مشترك بین ادیان، یا جداگانه یا اغلب تحت یك عنوان کلی و یك مقالهٔ سراسری و چند بخشی بررسی شده است. فی‌المثل در مقاله‌ای مفصل تحت عنوان Attributes of God (اسماء و صفات الهی) این مسأله را در یهودیت، مسیحیت و اسلام بررسی کرده‌اند. مقالات امضادار است و در پایان هر مقاله کتابشناسی توصیفی منابع آمده است.

گروه ویراستاران، یا همکاران اصلی الیاده، یا به عبارت دیگر متخصصان موضوعی ده نفر هستند. ویراستاران ساده و ویراستاران و مشاوران فنی و سایر اهل فن بیش از پنجاه نفرند. ویراستاران مقالات اسلامشناسی این دایرة‌المعارف، دو نفراند. یکی چارلز آدامز، اسلامشناس و استاد دانشگاه مك گیل و بنیانگذار مؤسسهٔ مطالعات اسلامی آن دانشگاه در کانادا (که شعبهٔ تهران آن، وابسته به دانشگاه تهران، زیر نظر آقای دکتر مهدی محقق اداره می‌شود). دیگری خانم آنماری شیمل اسلامشناس و ایرانشناس و پژوهندهٔ عرفان و ادیان شرقی، استاد دانشگاه هاروارد. در بخش بعدی این مقاله دربارهٔ مقالات مربوط به اسلام در این دایرة‌المعارف، بحث خواهیم کرد. اینك لازم است به روش و نگرشی که الیاده و همکاران او در طرح‌ریزی و تدوین دایرة‌المعارف دین داشته‌اند بپردازیم.

الیاده در آغاز پیشگفتار یا دیباچهٔ خود می‌نویسد: «چنین دایرة‌المعارفی، بایست پیشتر از اینها تدوین می‌شد. در همهٔ زمینه‌های مطالعات دینی- در سنن دینی تاریخی، همچنین در نظامهای دینی امّی[18] («بدوی») - «انفجار اطلاعات» دهه‌های اخیر، عرضهٔ جدید مواد تحقیقی موجود را ایجاب می‌کرده است. به علاوه، در نیمقرن اخیر رهیافتهای روشمندانهٔ نوین و تفسیر و تأویلهای کارآمدتر، دانش ما را از ارزش وجودی، کارکرد اجتماعی، و خلاقیت فرهنگی دینی سراسر تاریخ، ارج و اعتباری تازه بخشیده است. ما اکنون ذهن و رفتار انسان دین ورز [= هومو رلیجیوسوس] را بهتر درمی‌یابیم و دربارهٔ منشأ، رشد و بحرانهای ادیان مختلف جهان بیشتر می‌دانیم.» (دیباچه، ص ۹).

سپس از کشفیات باستانشناسی و متن یابی نظیر بازیابی آثار گنوسی در نجع حمادی (مصرعلیا) و مخطوطات قُمران در حوالی بحرالمیت و ترجمه و تصحیح بسیاری

18. nonliterate

از متون مقدس، علی‌الخصوص مربوط به ادیان آسیایی سخن می گوید . و می افزاید :
«همچنین دریافت ما از عرفان اسلامی به مدد آثار لویی ماسینیون تحول اساسی یافته
است. نیز هانری کربن و شاگردانش ابعاد مغفول ماندهٔ سنت باطنی اسماعیلی را آشکار
کرده‌اند .» (همانجا).

الیاده در طی این دیباچه به اهمیت شناخت و بازشناسی اسطوره‌ها و تفسیر نمادها
(سمبلها) و توجه به نظامهای غربی چون آیین هرمسی و کیمیا - که در چین و هند و
یونان و مصر و جهان اسلام و اروپا نفوذ و گسترش عمیق و مدیدی داشته؛ و حتی نیوتون
با آن دیدگاه علمی به کاوشهای جدی کیمیاگرانه می‌پرداخته- و نیز یوگا اشاره دارد.
نیز از نقش پژوهش در مذاهب «امی» و ابتدایی و فولکورهای دینی روستایی و اهمیت
همه و هر یك در پدید آوردن یك بینش یگانی و فراگیر از پدیدهٔ دینی سخن می گوید.
در جای دیگر از دیباچه می‌نویسد:

«در طرح ریزی این دایرة‌المعارف، هدف ویراستار و گروه همکارانش توصیف
دقیق، روشن، و عینی کل تجارب بشری از امر قدسی بوده است. امیدوارم به سنتهای دینی
بزرگ و کوچك، یعنی به ادیان تاریخی و ابتدایی، به نظامهای دینی شرق و غرب، توجه
شایسته و منصفانه کرده باشیم. به ویژه آرزو داریم از «تحویل»[۱۹] و جانبداری فرهنگی
غربی پرهیز کرده باشیم. ما بیشتر از سایر کتب مرجع مربوط به دین، به ادیان غیر
غربی، میدان داده‌ایم. سرانجام نظر به طرح بین‌المللی این دایرة‌المعارف، از محققان پنج
قارهٔ جهان دعوت کرده‌ایم که مقالات مربوط به حوزه‌های تحقیق و تخصص خود را
بنویسند.» (ص۱۱).

جوزف م. کیتاگاوا[۲۰] یکی از ویراستاران عمده و متخصصان موضوعی این
دایرة‌المعارف و همکار مؤثر و نزدیک الیاده، در پیشگفتار خود در همین زمینه
می نویسد: "ویراستاران با الیاده توافق داشتند که روش اساسی، در تدوین این
دایرة‌المعارف باید "علم تاریخ ادیان" باشد، که خود دو بعد دارد، تاریخی و
سیستماتیک. در این چارچوب، بعد تاریخی مبتنی بر مناسبات متقابل بین تاریخچه‌های

---

۱۹ . Reductionism: تجزیهٔ مفرط و باز بردن بیجای یك امر بسیط و اصیل، به عناصر و مواد دیگر.
20. Joseph M. Kitagawa

هریک از ادیان - اعم از پیش از تاریخی، سر آغاز تاریخی، تاریخی، پیش از جدید، جدید یا "ابتدائی" معاصر - و تاریخ خود دین - یعنی اساطیر، نمادها، شعایر و نظایر آن - است. نقش سیستماتیک عبارت است از پژوهشهای پدیدار شناسی، تطبیق جامعه شناختی و روانشناختی ادیان (کوششهای خود الیاده در این زمینه، مصطلح به مطالعهٔ ریخت شناختی [مورفولوژیک] دین است) (ص ۱۵).

همو در تکمیل این بحث می‌نویسد: "در ویرایش هر دایرةالمعارفی دربارهٔ "دین" ما ناگزیریم با مسائلی دست و پنجه نرم کنیم که ویراستاران دایرةالمعارفهای دیگر گرفتار آن نیستند. یکی از این گونه مسائل همانست که ریچارد نیبور [۲۱] آن را معناهای "درونی" و "بیرونی" پدیده‌های دینی نامیده است. ویلفرد کنت ول اسمیت [۲۲] در جائی گفته است که از نظر بیگانگان، اسلام صرفاً دین اقوام مسلمان است. ولی از نظر مسلمانان اسلام دین حق است. دایرةالمعارف ما جداً کوشیده است که در این مورد بین معانی درونی یعنی کلامی (الهیاتی)، رستگاری شناسی [۲۳] و معانی بیرونی، یعنی تاریخی، جامعه شناختی، مردم شناختی، و فرهنگی توازن ایجاد کند. ولی بعید است که کوششهای ما ستیهندگانی را که فقط متمسک به معنای "درونی" یا "بیرونی" دینی هستند کاملاً خشنود کند. بیشک کسانی هستند که فکر می کنند تنها سنت دینی آنان حقیقت شامل و کامل را در بر دارد. حد دایرةالمعارف ما نیست که خود را با این مسأله درگیر کند." (همانجا).

طبیعی است که با این روش و نگرش، الیاده و همکارانش قائل به حق و باطل در ادیان نیستند. یعنی دعاوی حقانیت (یا از نظر مخالفان: بطلان) فرقه‌ها و نهضتها و جریانها و مفاهیم و مقولات دینی را داوری و ارزشگذاری نمی کنند. حتی ادیان را به دو قسمت عمدهٔ الهی (وحیانی) و غیر الهی نیز تقسیم نمی کنند.

جنبهٔ اسلامشناسی این دایرةالمعارف

تحقیقات اسلامشناسی و مقالات مربوط به دین اسلام و مذاهب اسلامی (علی

---

21. H. Richard Niebuhr
22. Wilfred Cantwell Smith
23. soteriology

الخصوص تشیع) در این دایرة‌المعارف حجم و کیفیت قابل ملاحظه‌ای دارد. اینک برای اینکه این جنبه از دایرة‌المعارف دین بهتر شناخته شود، و برای مزید اطلاع اهل تحقیق، فهرست تقریباً کامل عناوین مقالات اسلامی این دایرة‌المعارف را در چند بخش یاد می‌کنیم:

۱) مقالاتی که مربوط به اعلام رجال و فرقه‌ها و مکتب‌ها و مفاهیم و اصطلاحات اسلامی هستند و عیناً تحت عنوان عربی، حرف به حرف نویسی شده‌اند:

علی عبدالرازق [۱۸۸۸ - ۱۹۶۶، حقوقدان، سیاست دان و فقیه مصری که صاحب آثار و آراء بحث انگیزی در فقه سیاسی و مخصوصاً نظریهٔ حکومت در اسلام است]؛ عبدالجبار همدانی؛ عبده؛ افغانی (اسد آبادی، سید جمال الدین)؛ آقا خان؛ ابوهذیل علاف؛ ابوحنیفه؛ ابو یوسف قاضی؛ احمدیه؛ سید احمد خان؛ عایشه بنت ابی بکر؛ علویون؛ علی بن ابی طالب [ع]؛ علیشیر نوائی؛ سید امیر علی (مورخ و مصلح شیعهٔ هندی معاصر)؛ ابوالحسن اشعری؛ اشعریه؛ عاشورا - که بسی از عاشورای دایرة‌المعارف اسلام (انگلیسی) بهتر است - حشاشین؛ عطار؛ بخاری (صاحب صحیح)؛ بیضاوی؛ بیرونی؛ خلافت؛ دعوت؛ درویشان؛ ذکر؛ دروز؛ الیجامحمد (۱۸۹۷ - ۱۹۷۵: رهبر نهضت مسلمانان سیاه امریکا)؛ فلسفه فارابی؛ فاطمه [ع]؛ غیبت (از معتقدات شیعه)؛ غزالی (ابو حامد)؛ حدیث؛ حافظ شیرازی؛ حلاج؛ حنابله؛ حرم و حوطه؛ حسن بصری؛ ابن فارض؛ ابن عطاء‌الله؛ ابن بابویه؛ ابن باجّه؛ ابن حزم؛ ابن خلدون؛ ابن رشد؛ ابن سینا؛ ابن تیمیه؛ ابن تومرت؛ اعجاز؛ ایجی (قاضی عضدالدین)؛ اجماع؛ اجتهاد؛ اخوان الصفا؛ امامت؛ ایمان و اسلام؛ اقبال لاهوری؛ اشراقیه؛ اسلام [مقالهٔ اسلام در این دایرة‌المعارف در حدود هفتاد صفحه است، و متشکل از ده مقاله است: نگرش کلی، اسلام در شمال افریقا، اسلام در اسپانیا، اسلام در جنوب صحرای افریقا، اسلام در قفقاز. اسلام در آسیای مرکزی، اسلام در چین، اسلام در جنوب آسیا، اسلام در جنوب شرقی آسیا، اسلام در غرب جدید، اسلام در آمریکاها] شریعت یا فقه / حقوق اسلامی Islamic Law؛ سال دینی اسلامی Islamic Religious Year؛ تحقیقات اسلامی Islamic Studies؛ "جماعت اسلامی"؛ جهاد؛ جنید؛ کعبه؛ ابوبکر کلاباذی؛ کلام؛ خانقاه؛ خارجیان (خوارج)؛ امیر خسرو؛ نجم الدین کبری؛ محمد علی لاهوری (از رهبران احمدیه)؛ مذهب؛ مدرسه؛ مجلسی (محمد باقر)؛ مالکوم ایکس (۱۹۲۵ - ۱۹۶۵، رهبر سیاسی و

دینی مسلمانان سیاه آمریکا)؛ مالک بن انس؛ مصلحت؛ ماتریدی؛ ماوردی؛ سید ابوالا علی مودودی؛ مولد [= مولد النبی، میلاد و اعیاد میلاد حضرت محمد (ص)] معراج؛ مسجد Mosque؛ محمد [ص]؛ محمد احمد (متمهدی سودانی)؛ ملاصدرا؛ مسلم؛ اخوان-المسلمین Muslim Brotherood؛ معتزله؛ ناصر خسرو؛ نظّام؛ نظام الدین اولیاء؛ نبوت؛ نور محمد [ی] [= حقیقت محمدیه]؛ کسب (در کلام اشعری: Occasionalism)؛ قاضی؛ قرامطه؛ قیاس؛ قرآن؛ رابعهٔ عدویه؛ محمد رشید رضا؛ روضه خوانی؛ فخرالدین رازی؛ جلال الدین رومی؛ سعدی؛ سماع؛ صلاة؛ محمود شبستری؛ شافعی؛ شهادت (به وحدانیت خداوند)؛ شهرستانی (عبدالکریم)؛ شیخ الاسلام؛ شیخیه؛ شیعه / تشیع [Shiism، شامل سه بخش نگرش کلی، اسماعیلیه، اثنی عشریه]؛ احمد سرهندی؛ تصوف (Sufism)؛ صحبت؛ شهاب الدین یحیی سهروردی؛ سنت؛ طبری (محمد بن جریر)؛ تفسیر؛ تفتازانی؛ تقیه؛ طریقت؛ تعزیه؛ تلاوت؛ نصیرالدین طوسی؛ علماء؛ عمر بن خطاب؛ امت؛ اصول الفقه؛ وهابیه؛ ولایت؛ شاه ولی الله؛ وقف؛ زکات؛ زمخشری.

چنانکه اشاره شد عنوان این مقالات همه به زبان اصلی عربی است و به انگلیسی حرف به حرف نویسی شده است. چنانکه مشاهده شد یک مورد غریب، یعنی "روضه خوانی" هم فارسی است. به آنها هم که تحت معادل انگلیسی شان وارد شده‌اند، اشاره کردیم.

۲) مقالاتی که مستقلاً اسلامی نیست، و طبعاً تحت عنوان انگلیسی وارد شده، ولی بخشی از آن اسلامی است: الفبا Alphabets؛ ادیان عربی Arabian Religions (که به هر حال بی ارتباط با اسلامشناسی نیست)؛ اسماء و صفات الهی Attributes of God؛ کیمیا Alchemy؛ احکام نجوم Astrology؛ کفر Blasphemy؛ خوشنویسی / خطاطی Calligraphy؛ اعتقادات Creeds؛ تدبیر منزل Domestic Observances؛ جنگهای صلیبی Crusades؛ اکسیر Elixir؛ آخرت شناسی Eschatology؛ روزه Fasting؛ اختیار و تقدیر Free Will and Predestination؛ خدا God؛ شمایل کشی / صورت نگاری Iconography؛ سحر / جادو Magic؛ انتظار ظهور منجی [کمابیش برابر با مهدویت Messianism]؛ تجدد Modernism؛ عرفان Mysticism؛ وحدت وجود Pantheism؛ زیارت / حج Pilgrimage؛ شعر Poetry؛ جدل / مناظره Polemics؛ روح / نفس Soul؛ پرستش / عبادت Worship.

۳) مقالاتی که احتمال مباحث اسلامی در آنها هست. و در مقالهٔ حاضر دربارهٔ آنها تفحص و استقصای تام نشده است، نظیر: وحی Revelation؛ جهان دیگر / آخرت Other World؛ حیات اخروی Afterlife؛ محراب Altar؛ فرشتگان / ملائکه Angles؛ شیطان Satan؛ قصص یکایك انبیاء؛ مشاهد مشرفه Shrines؛ بهشت و دوزخ Heaven and Hell؛ بست / حرم Sanctuary؛ رستاخیز / بعثت Resurrection؛ ختنه Circumcision؛ جغرافیا؛ تاریخ؛ معماری؛ مکتب نو افلاطونی؛ و دهها نمونهٔ دیگر. در پایان این مبحث، این نکته را باید افزود که مراد از طرح جنبهٔ اسلامشناسی دایرة المعارف دین به عنوان نمونه بود، نه داوری در باب ارزش و کفایت و اعتبار مقالات اسلامشناسی آن. اگر حوزهٔ دینی دیگری انتخاب می‌شد، امکان نداشت که بتوانیم اینهمه نمونه و مثال مأنوس به دست دهیم. مقالات مربوط به ادیان ایرانی، به ویژه آئین زردتشت، آئین مهر، آئین مزدك، آئین مانی، نیز در این دایرةالمعارف، کماً و کیفاً قابل توجه است.

گروه ادیان

این دایرةالمعارف به مطالعهٔ همهٔ پدیده‌های دینی و ادیان در سراسر تاریخ و جغرافیا می‌پردازد. با آنکه طبعاً به ادیان بزرگی چون اسلام، یهودیت و مسیحیت و آئین هندو مقالات بیشتری اختصاص یافته است، ولی این امر به معنای نادیده گرفتن ادیان کوچکتر یا گمنام‌تر یا مهجور (و منقرض) اعم از باستانی و نوین (در اصطلاح خود این دایرةالمعارف) نیست. مقالات بسیاری به "گروه ادیان"- نه یك دین خاص- اختصاص دارد از جمله: ادیان اژه‌ای؛ ادیان آفریقایی؛ ادیان سیاهان آمریکا؛ ادیان آکایی (ساحل عاج)؛ ادیان عربی؛ ادیان قطبی؛ ادیان استرالیایی؛ ادیان بنگالی؛ ادیان کارائیبی؛ ادیان آفریقای شرقی؛ ادیان مصری؛ ادیان یونانی مآبی؛ ادیان هیمالیایی؛ ادیان ایبریائی؛ ادیان هندی؛ ادیان هندو اروپایی؛ ادیان آسیای مرکزی؛ ادیان بانتوئی؛ ادیان ایرانی؛ ادیان مالنزیائی؛ ادیان بین‌النهرین؛ ادیان گینهٔ نو؛ ادیان نو (در آمریکا، اروپا، ژاپن)، ادیان اقیانوسیه؛ ادیان آمریکای شمالی، و دهها «گروه دین» دیگر. تعداد دینهای مفرد از این هم بیشتر است.

مباحث ذی ربط دیگر

مکاتب، مباحث و مفاهیم و مقولات کلیدی دینی که جای خود دارند، علاوه بر آنها مباحث و مقولات اخلاقی، و فرهنگی و اجتماعی بسیاری نیز که به نحوی با دین ارتباط دارند، مانند "دین و سیاست"؛ "دین و علم"؛ "فلسفه و دین"؛ "ادبیات و دین"؛ "فیزیك و دین"؛ "سینما و دین"؛ "انقلاب"؛ آرمانشهر (یوتوپیا)؛ شهر؛ جنگ و صلح و نظایر آن نیز هر یك مدخل و مقاله یا مقالاتی دارند. مکتبها و مفاهیم فلسفی نظیر اصالت تجربه؛ ایدئالیسم؛ اگزیستانسیالیسم؛ مکتب نو افلاطونی؛ و فیلسوفان بزرگ نظیر سقراط، افلاطون، ارسطو، افلوطین، کانت، هگل، و ایتهد، هاید گر و ویتگنشتاین نیز مطرحند. حتی مکتبهایی که ربط منفی یعنی مخالف با دین دارند مانند ماتریالیسم، پوزیتیویسم منطقی، آتئیسم (الحاد)، و مارکسیسم نیز مطرح شده‌اند.

همچنین به شخصیتهایی که منتقد و مخالف دین بوده‌اند نظیر فوئر باخ، نیچه و فروید هر یك مقاله‌ای تخصیص داده شده است. و به بسی چیزها که در بادی نظر ربط مستقیم بین آنها و دین احساس نمی‌گردد ولی در واقع ربط دارند نظیر آب، آتش، آسمان، باران، ماهی و بسیاری حیوانات دیگر، خاکستر، نمك، آینه، خواب، خورشید، سکوت، رنگ، تدخین، تنباکو، دست، سر، مو، و دهها نظیر آنهانیز پرداخته شده است.

بدینسان دایرةالمعارف دین، ویراستهٔ میرچا الیاده، گنجینه‌ای سرشار از اطلاعات، و مرجعی موثق برای دین پژوهان، فرهنگدوستان و دوستداران معارف معنوی و حقایق مینوی است.

فلسفهٔ دین

مقدمه

فلسفه هر معنایی که داشته باشد در قرن حاضر به دو بخش عمده تقسیم شده است: ۱) فلسفهٔ مطلق، یعنی فلسفه به معنای قدیم کلمه که شامل متافیزیک هم هست؛ ۲) فلسفه به معنای مضاف، نظیر فلسفهٔ ریاضیات، فلسفهٔ منطق، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ ادبیات، فلسفهٔ حقوق، فلسفهٔ آموزش و پرورش، فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ سیاست (سیاسی)، فلسفهٔ علم، فلسفهٔ علوم اجتماعی، و آخرین آنها، ولی نه جدیدترین آنها که موضوع بحث ماست: فلسفهٔ دین.

فلسفه‌های مضاف عبارت است از پیوند فلسفه و یک رشتهٔ علمی؛ یا به عبارت دیگر اطلاق روش عقلی - منطقی فلسفی به موضوعات مختلف. طبعاً حوزهٔ فلسفهٔ مطلق بسیار وسیع است، ولی فلسفهٔ مضاف، دامنهٔ محدود و معین دارد. در پرتو فلسفه‌های مضاف می‌توان موضوع آن فلسفه را در روشنایی تازه‌ای قرار داد. در پرتو فلسفهٔ تاریخ، تاریخ را بهتر می‌توان فهمید، و در پرتو فلسفهٔ علم، علم را، و در پرتو فلسفهٔ دین، حدود حقایق و واقعیات و نهادها و ارزشها و دعاوی دین روشن‌تر می‌شود.

تعریف سادهٔ فلسفهٔ دین عبارت است از اطلاق روش تحلیلی - انتقادی فلسفی در ارزیابی و ژرف کاوی مبانی و مسائل دین، و مقولات وابسته به آن. فلسفهٔ دین عمدتاً به

بحث از حقیقت و حقانیت خود دین، و ارزیابی ادلهٔ فلسفی- کلامی اثبات وجود خداوند، اختیار بشر و مسألهٔ جاودانگی یا بقای روح می‌پردازد. ولی مباحث فرعی آن نیز بسیار زیاد است که فهرست تفصیلی‌تر آنها را در همین مقاله مطرح خواهیم کرد. بعضی از محققان چنین انگاشته‌اند که فلسفهٔ دین یک مبحث تحقیقی جدید و غربی است. حال آنکه صرف نظر از تسمیهٔ آن، مصداق این رشتهٔ تحقیقی نه جدید است و نه صرفاً غربی.

در تاریخ فلسفه و کلام اسلامی بسیاری فلاسفه بوده‌اند که در مقولات فلسفهٔ دین یا به شیوهٔ فلسفهٔ دین بحث و اندیشه کرده‌اند. فارابی (بویژه دربارهٔ معجزه و نبوت) و ابن سینا (در شرح ادلهٔ اثبات وجود خداوند و صفات او و نحوهٔ علم خداوند و قول به قدم زمانی عالم و رد معاد جسمانی و توجیه کرامات و خوارق عادات) فلسفهٔ دین می‌ورزند. متفکران اخوان الصفا نیز گاه در فلسفهٔ دین، البته با گرایش به باطنیگری و تأویل، اندیشیده‌اند. محمّد بن زکریای رازی نیز که به تعبیر امروزی «دئیست» (قائل به وجود خدا ولی منکر وحی و نبوت) بود، همچنین بسیاری از زنادقه در گوشه‌هایی از فلسفهٔ دین، البته با گرایش به انکار، می‌اندیشیده‌اند. چه در فلسفهٔ دین لازم نیست که پژوهنده یا به اصطلاح فیلسوف دین حتماً متدین به یکی از ادیان موجود باشد. شکاک و لاادری (فی المثل هیوم و برتراندراسل) نیز می‌تواند در فلسفهٔ دین بحث کند. حتی ملحدان و منکران حقیقت ادیان نیز از جمله پوزیتیویستهای منطقی و مارکس و فوئرباخ و فروید در زمینهٔ فلسفهٔ دین بحث کرده‌اند.

در تاریخ قدیم فلسفه و کلام اسلامی امام محمد غزالی هم در بعضی آثارش از جمله در زندگینامهٔ فکری‌اش المنقذ من الضلال فلسفهٔ دین می‌ورزد. یکی از اسناد کهن فلسفهٔ دین در اسلام کتاب موجز فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال (= سخن قاطع در باب پیوستگی فلسفه و دین) اثر ابن رشد (متوفای ۵۹۵ ق) است.

در عصر جدید نیز متفکران مسلمان در این زمینه اندیشیده‌اند و آثاری پدید آورده‌اند. از جمله احیای فکر دینی در اسلام اثر علامه محمد اقبال لاهوری که مهمترین اثر منثور این متفکر پاکستانی است. عدل الهی نوشتهٔ استاد مطهری نیز یکی از درخشان‌ترین رساله‌هایی است که در توضیح عدل خداوند و توجیه مسألهٔ شر - که از

امهات مسائل فلسفهٔ دین است - نوشته شده است.

تعریفات

در اینجا لازم است فرق بین فلسفهٔ دین و مباحث و معارف مشابه یا همجوار با آن روشن شود.

الهیات: شعبهٔ عمده‌ای از فلسفهٔ قدیم اسلامی (و نیز مسیحی و یهودی) الهیات است که خود به دو شعبه تقسیم می‌شود: الف) الهیات بمعنی الاخص: «در اصطلاح حکماء اسلامی مسائل مربوط به خداوند از قبیل اثبات وجود خدا، وحدت وی، صفات ثبوتیه و سلبیهٔ او، عموم و شمول قدرت و مشیتش، جبر و تفویض، خیر و شر، صدور کثیر از واحد، عوالم کلی وجود، و برخی مباحث و مسائل دیگر الهیات بمعنی الاخص نامیده می‌شود.»[1] ب) الهیات بالمعنی الاعم: «شامل این مباحث و یک عده مباحث دیگر است که امور عامه نامیده می‌شود و مجموعاً **حکمت الهی**، یا **حکمت علیا** یا **فلسفهٔ اولی** [یا علم **مابعدالطبیعه**، و **علم اعلی**] را تشکیل می‌دهد ... به تعبیر دیگر الهیات بالمعنی الاعم شامل دو قسمت است: ۱) امور عامه؛ ۲) الهیات بالمعنی الاخص یا فن مفارقات که شامل مباحث مربوط به خدا و عوالم ماوراءالطبیعی است.»[2]

کلام: ابن خلدون در تعریف کلام می‌نویسد: «دانش کلام دانشی است متضمن اثبات عقاید ایمانی بوسیلهٔ ادلهٔ عقلی، و رد بر بدعت گذارانی که از اعتقادات مذهب سلف و اهل سنت منحرف شده‌اند.»[3]

ملا عبدالرزاق لاهیجی کلام را چنین تعریف می‌کند: «صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که مؤلَّف باشد از مقدمات مسلمهٔ مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات و خواه نه؛ و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود، نه در موضوع نه در دلایل و نه در فایده.»[4] فرق بین الهیات و کلام در

---

۱. شرح منظومه. اثر استاد شهید مرتضی مطهری (تهران، حکمت، ۱۳۶۱) ج ۲، ص ۱۰۱.
۲. پیشین، ص ۱۰۱ - ۱۰۲.
۳. مقدمهٔ ابن خلدون. ترجمهٔ محمد پروین گنابادی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳) ج ۲، ص ۹۳۲ - ۹۳۳.
٤. گوهر مراد. تألیف ملا عبدالرزاق لاهیجی (تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ ق) ص ۱۸ - ۱۹.

روش است. یعنی الهیات ملتزم به عقل و برهان (تکیه بر بدیهیات عقلی) و روش فلسفی است. لذا شاید بتوان آن را برابر با الهیات طبیعی یا عقلی[5] اروپائیها گرفت. کلام ملتزم به وحی و دیانت و مبتنی بر روش جدل (تکیه بر مقبولات و مسلمات) است و شاید بتوان آن را برابر با الهیات وحیانی[6] اروپائیها گرفت.

فرق کلام بافلسفهٔ دین این است که کلام دین را از درون (با تعهد و اعتقاد) مطالعه می‌کند ولی فلسفهٔ دین از بیرون و بدون تعهد و التزام اعتقاد. الهیات بالمعنی الاخص یا الهیات عقلی شبیه‌تر به فلسفهٔ دین است ولی این فرق را با آن دارد که در موضوع خویش ارزیابی و انتقاد نمی‌کند، بلکه با نوعی مسلم گرفتن موضوع خود، در اثبات یا توضیح آن استدلال می‌کند.

فلسفهٔ دینی: فلسفهٔ دینی هم با فلسفهٔ دین فرق دارد. فلسفهٔ دینی اصطلاح مبهم و غیر فنی است. مراد از آن فلسفه‌ای است که صبغهٔ دینی یا کلامی آن قوی باشد. مانند فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ مسیحی یا فلسفهٔ هندی و یهودی. و طبعاً با فلسفهٔ دین تفاوت اساسی دارد.

مدافعه‌گری: رشته‌ای یا جنبه‌ای از علم کلام مسیحی به‌نام «دفاع از حریم دین»[7] معروف است که قرین و بلکه عجین با همهٔ مکاتب کلامی است. تمامی مکاتب کلامی در ادیان شرق و غرب دارای جنبهٔ مدافعه‌گری و رد شبهات‌اند. ولی فلسفهٔ دین وظیفه و حتی لحن دفاع از حریم دین ندارد. یعنی علی‌الاصول نباید داشته باشد، ولو اینکه عملاً فقدان محض جانبداری در اغلب آثار فلسفهٔ دین ممکن نیست.

دین تطبیقی / کلام تطبیقی: این دو نیز از معارف همجوار بافلسفهٔ دین است. در کلام تطبیقی (مقارن) روش تحقیقی روش توصیفی و تاریخی است، نه تحلیلی - فلسفی. در دین یا دین‌شناسی تطبیقی نیز روش توصیفی و تاریخی، و روشهای معمول در علوم اجتماعی، حاکم است، نه ارزیابی و انتقاد و بحث و فحص فلسفی. اما باید اذعان کرد که در هر نوع فلسفهٔ دین، بهره‌ای از کلام تطبیقی و دین‌شناسی تطبیقی نیز حضور دارد.

در پایان این بخش لازم به تذکار است که روانشناسی دین و جامعه‌شناسی دین دو رشتهٔ تحقیقی تخصصی مستقل هستند، و در رهیافت و روش متفاوتی در پژوهش دین

---

5. Natural Theology 6. Revealed Theology 7. Apologetics

دارند؛ و جدا از فلسفهٔ دین به شمار می آیند گو اینکه ممکن است اشتراکی در بعضی مسائل و مباحث داشته باشند.

اینک برای آنکه ماهیت و حدود و ثغور فلسفهٔ دین روشن تر شود، ترجمهٔ مقاله‌ای تحت عنوان «فلسفهٔ دین چیست» که مقدمهٔ کتاب فلسفهٔ دین نوشتهٔ جان هیک[۸] است، در میان می آید:

*

فلسفهٔ دین چیست؟

«فلسفهٔ دین چیست؟ یک وقت این نظر قبول عام یافته بود که مراد از آن فلسفیدن دینی، به معنای دفاع فلسفی از معتقدات دینی است. چنین تلقی می کردند که وظیفه‌اش ادامهٔ کار الهیات طبیعی (عقلی) است، که البته با الهیات وحیانی فرق دارد. برنامهٔ آن اثبات عقلی وجود خداوند بود، تا بدینسان راه را برای دعاوی وحی باز کند. ولی بهتر است این وظیفه یا کوشش را «الهیات طبیعی» نام دهیم و دفاع موسع تر فلسفی از معتقدات دینی را «دفاع از حریم عقاید» نام بگذاریم. آنگاه می توانیم نام «فلسفهٔ دین» را برای آنچه مصداق خاص آن است یعنی تفکر فلسفی در باب دین ذخیره کنیم.

بنابراین فلسفهٔ دین شیوه‌ای برای آموزش دینی نیست. در واقع اصولاً لزومی ندارد که متعهد به نظرگاه دینی باشد. اهل الحاد، اهل تعطیل و توقف و اهل ایمان می توانند در باب دین فلسفه بورزند و عملاً هم می‌ورزند. لذا فلسفهٔ دین شاخه‌ای از الهیات نیست (مراد از الهیات تنظیم و تنسیق معتقدات دینی است)، بلکه شعبه‌ای از فلسفه است. موضوع مطالعه و تحقیق آن مفاهیم و نظامهای عقیدتی دین و پدیده‌های اصلی تجربهٔ دینی و اعمال و اندیشه‌های عبادی است که این نظامها بر آن استوار است و از آن نشأت می گیرد.

فلسفهٔ دین فعالیتی مع الواسطه است؛ یعنی از موضوع و محتوای خویش (= دین) فاصله دارد. یعنی جزو اقلیم دینی نیست، بلکه به آن مربوط است. همچنانکه فی المثل فلسفهٔ حقوق با قلمرو پدیده‌های حقوقی و قانونی و مفاهیم و استدلالات فقهی و حقوقی،

---

8. John Hick, *Philosophy of Religion*. 3Rd Ed. New Jersey, Prentice - Hall, 1983, PP. 1 - 4.

یا فلسفهٔ هنر با پدیده‌های هنر و مقولات و روشهای بحث و فحص زیبایی شناختی ارتباط دارد. بدینسان فلسفهٔ دین به ادیان و الهیات (های) خاص جهان ربط دارد؛ همچنانکه فلسفهٔ علم به علوم خاص وابسته است. کار فلسفهٔ دین تجزیه و تحلیل مفاهیمی چون خدا، دارما[9]، برهمن[10]، رستگاری، نیایش، آفرینش، قربانی، نیروانا[11]، حیات ابد (حیات اخروی) و نظایر آن است. همچنین تحقیق در باب ماهیت گزاره‌ها و گفتارهای دینی در مقایسه با گزاره‌ها و گفتارهای روزمره، کشف علمی، اخلاق، و جلوه‌های خیال پردازانهٔ هنرهاست.

حال باید دید مراد از دین چیست؟ تعاریف متعدد و مختلفی در این باب پیشنهاد شده است. بعضی از اینها پدیدار شناسانه (فنومنولوژیک) است و می کوشد نشان دهد که ما به الاشتراک صور مقبول دینی چیست؛ فی‌المثل می گوید دین عبارت است از «برداشت و شناخت انسان از یک قدرت فرا طبیعی محیط، علی‌الخصوص از خدایان یا خداوند متشخص که سزاوار اطاعت و عبودیت‌اند.» (فرهنگ موجز آکسفورد). سایر تعریفها تفسیر گرانه است. بعضی از آنها روانشناختی است. فی‌المثل این تعریف که می گوید: «دین عبارتست از احساسات، اعمال، و تجربیات افراد انسانی در تنهایی‌شان، تا آنجا که خود را در ارتباط با هر آنچه الوهی می‌انگارند، می‌یابند.» (ویلیام جیمز). بعضی تعریفها جامعه شناختی است. فی‌المثل این تعریف که می گوید دین عبارت است از «یک سلسله از عقاید، آداب، و نهادها که انسان در جوامع مختلف با آنها سر و کار دارد.» (ت. پارسنز). بعضی تعریفها اصالت طبیعی است. فی‌المثل این تعریف که دین را

---

۹. دارما: Dharma در آیین هندو «وظیفه و تکلیف شرعی... یا آنچه باید انجام داد» است. ← ادیان و مکتبهای فلسفی هند. تألیف داریوش شایگان. چاپ دوم. (تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۶) ج ۲، ص‌ ۷۳۴ - ۷۳۵.

۱۰. برهمن: Brahman در آیین هندو: «برهمن اصل ممتاز عالم عینی است، چنانکه اصل ممتاز عالم ذهنی آتمان بود و این دو، دو قطب واقعیت هستند... همه چیز از برهمن صادر می‌شود و به او باز می گردد... علت ما قبل زمان است و جهان به منزلهٔ معلولی است که از آن ظاهر شده است. اتصال باطنی عالم به برهمن و یگانگی آن با ذات برهمن موجب شده است که آفرینش توسط او، و از ذات او به وقوع پیوندد...» ← پیشین، ج ۱، ص ۱۰۵.

۱۱. نیروانا: Nirvana در آیین بودا: «هدف ممتاز آیین بودا است. نیروانا یعنی فرونشاندن عطش تمایلات، و گریز و آزادی از سلسلهٔ علل پیدایش‌ها و رنج جهانی، و ساحل ممتاز و کمال مطلوبی که بر اثر طریق هشت گانهٔ بودایی تحقق می‌پذیرد...» ← پیشین، ج ۱، ص ۱۶۵.

«مجموعه‌ای از وسواسها که بر عملکرد آزاد قوای ذهنی ما تحمیل شده است» می‌داند (سالومون رایناخ). یا همدلانه‌تر «اخلاقی که والایش یافته و به مدد احساسات شعله‌ور و روشن گردیده است.» (متیو آرنولد). بعضی تعاریف هم تعاریف دینی است. فی‌المثل این تعریف: «دین عبارت است از این معرفت که همهٔ اشیاء جلوه‌های یک قدرت‌اند که فراتر از حد دانش ماست.» (هربرت اسپنسر). یا این تعریف: «واکنش بشریت در برابر آنچه الوهی است.»

ولی این تعاریف همه من عندی است. یعنی ناظر به این است که این واژه چه معنایی باید داشته باشد و آن را به صورت تعریف در می آورند. شاید برداشت واقع‌گرایانه‌تر این باشد که کلمهٔ «دین» یک معنای دقیق واحد ندارد، بلکه پدیده‌های مختلفی که در ذیل آن می آید، به شیوه‌ای به همدیگر ارتباط دارند که لودویگ ویتگنشتاین، فیلسوف معروف آن را شباهت خانواد گی اصطلاح کرده است. مثال خود او «بازی» است. نمی توان بازی را پرداختن به چیزی به قصد لذت (نه به قصد سود) یا به قصد رقابت (چه بعضی بازیها فردی و بدون رقابت است) یا به قصد کسب مهارت (چه بعضی بازیها مبتنی بر شانس است) یا با هر ویژگی تنها تعریف کرد. مع‌الوصف همهٔ این انواع مختلف بازی وجوه مشترکی با سایر انواع دارد، که آنها هم به انحاء مختلف وجوه اشتراکی با انواع دیگر دارند؛ به طوری که نهایتاً کل مجموعهٔ متفرعات در یک شبکهٔ جامع شباهتها و اختلافها که ویتگنشتاین به شباهت و اختلاف ظاهری درون یک خانواده تشبیه کرده، گرد هم می آیند.[۱۲]

می توانیم این شیوهٔ ویتگنشتاین را در مورد کلمهٔ دین هم اطلاق کنیم. شاید یک ویژگی تنها از چیزی که بتواند دین نامیده شود نداشته باشیم، ولی یک سلسله «شباهت خانواد گی» داریم. در بسیاری ادیان پرستش خداوند یا خدایان هست؛ ولی آئین بودای تراوادا[۱۳] چنین چیزی ندارد. همچنین دین غالباً گرایش به انسجام و اتحاد اجتماعی

---

12. *Philosophical Investigation* , I,66–67.
Trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Basic Blackwell & Mott, Ltd, 2nd Ed. 1958.

۱۳ . تراوادا: Theravada. یکی از دو فرقهٔ مهم آیین بودا که کانون آن در سری لانکا بوده است. فرقهٔ دیگر که مهمتر از این فرقه است، ماهایانا نام دارد. نیز ← ادیان و مکتبها ...، ج ۱، ص ۱۶۹ به بعد.

دارد، ولی در بعضی نمونه‌ها آن را به درستی «آنچه انسان با تنهایی‌اش می‌کند» (ا. ن. وایتهد) تعریف می‌کنند. همچنین غالباً به هماهنگی درونی فرد مدد می‌رساند؛ مع‌الوصف بعضی از بزرگترین نوآوران دینی به نظر معاصرانشان نامتعادل و حتی نابخرد آمده‌اند.

مدل شباهت خانوادگی، چنین تفاوتهایی را بر می‌تابد. همچنین به ما اجازه می‌دهد که شباهتها و نیز عدم شباهتهای بین نمونه‌های معیارین دین و نحله‌های دنیوی نظیر مارکسیسم را بپذیریم. مارکسیسم آرمان آخرت شناسانهٔ جامعهٔ بی‌طبقه‌اش را دارد، همچنین اعتقاد به تقدیر را به صورت ضرورت تاریخی؛ همچنین دارای متون مقدس، پیامبران و قدیسان و شهدای خاص خویش است. بدینگونه می‌توانیم ببینیم که بعضی از ویژگیهای خانوادهٔ ادیان را دارد؛ ولی سایر ویژگیها و احتمالاً اساسی‌ترین آنها را فاقد است. ولی اینکه آیا یک نهضت دینی است، یک موضوع «همه یا هیچ» نیست، بلکه به درجهٔ شدت و ضعف در شبکهٔ وسیع و گستردهٔ شباهات و اختلافات مربوط است.

در میان این شبکهٔ پر شاخ و برگ شباهتهای خانوادگی یک خصیصهٔ کاملاً شایع وجود دارد، گو اینکه جامع نیست. این خصیصه همانا اعتنا به چیزی است که بدان رستگاری یا رهایش گویند. این شاید خصیصهٔ ادیان ابتدایی نباشد که پروای اصلی‌شان حفظ وضع موجود است و از پرداختن به مخمصه‌ها و مسائل بزرگ پرهیز می‌کنند. باری همهٔ ادیان پیشرفتهٔ بزرگ عالم یک ساختار رستگاری بخش دارند. این ادیان وعدهٔ انتقال از یک وضع اساساً نادلخواه به یک وضع به کلی بهتر می‌دهند. اینها همه، هر یک به شیوه‌ای متفاوت، از خصلت ممسوخ و مذلت‌بار حیات و هستی بشری در شرایط عادی و کنونی‌اش سخن می‌گویند. این حیات هبوط زده است و در بُعد و بیگانگی از خداوند طی می‌شود یا در حجاب توهّم بزرگ و جهانی **مایا**[۱۴] پوشیده شده است یا مقهور **دوکا**[۱۵] (ناخشنودی عمیق) است. همچنین به عنوان بشارتشان چنین ابلاغ و تبلیغ می‌کنند که

---

۱۴. مایا: Maya در آیین هندو: «انگیزهٔ خلقت و آفرینش، نیروی متخیله و خلاقهٔ مایاست. مایا افسون و سحر و جادو و راز ژرف و توجیه‌ناپذیر و مانند خود جهان معمایی است ناگشودنی...» ← ادیان و مکتبها، ج ۲ ص۷۸۴.

۱۵. دوکا: Dukkha در آیین بودا: یکی از سه رکن این آیین و به معنای رنج جهانی. ← پیشین، ج ۱، ص ۱۴۵.

غایت قصوی[۱]، حق اعلی، حضرت الوهیت، که زندگی کنونی ما با او تماس ندارد، مهربان و بخشنده است و باید در طلب رسیدن به او و لبیک گفتن به صلای او بود. چه حق اعلی، غایت ارزشها و ارزشمندی است. این ادیان برای تکمیل ساختار رستگاری بخش خود هر یک شیوهٔ نیل به غایت قصوی[۱] را از طریق ایمان و پاسخ به عنایت الهی، یا از طریق تفویض و تسلیم مطلق در قبال خداوند، یا از طریق سیر و سلوک و کسب کمالات نفسانی و روحانی که منتهی به روشنگری یا رهایش می‌گردد، پیشنهاد می‌کنند. در هر مورد، رستگاری یا رهایش عبارت است از یک کیفیت کاملاً بهتر هستی و تحول حال از خود مداری به حقیقت مداری». (پایان ترجمهٔ مقدمهٔ جان هیک).

*

مباحث و مسائل فلسفهٔ دین

سر عنوان بعضی از مباحث و مسائل مشهور فلسفهٔ دین از این قرار است: بحث دربارهٔ منشأ دین، ماهیت و نقش و ارزش دین، بررسی امکان وحدت یا اتحاد ادیان (یا تلفیق و التقاط دین جدیدی از میان ادیان)، مقایسهٔ ادیان وحیانی در برابر ادیان طبیعی، بررسی اعتبار «معرفت دینی»، بحث دربارهٔ مفهوم الوهیت و مصداق یا انواع مصادیق آن، بحث دربارهٔ خداوند و بررسی ادلهٔ اثبات یا انکار وجود او و مسألهٔ صفات الهی (یا دقیقتر صفات «موجود متعال»)، بررسی رابطهٔ علم و دین، بررسی رابطهٔ دین و اخلاق، مسألهٔ عدل الهی، مسألهٔ وجود شر، بحث دربارهٔ روح بشر و تجرد آن، جاودانگی روح، اختیار بشر، رابطهٔ بشر با خداوند، ارزیابی نبوت، ارزیابی شهود عرفانی، ارزیابی و نقادی وحی و الهام، بحث دربارهٔ معجزه و کرامات و خوارق عادات، ارزیابی شعائر و آداب و آئینهای دینی، کند و کاو در زبان دین و سمبولیسم دینی، بحث در مبدأ هستی، و منشأ کیهان و اهداف غایی و سیر و مصیر کیهان، معنای حیات بشری و نظایر آن. طبعاً در هر کتابی که مربوط به فلسفهٔ دین است از همهٔ این مطالب بحث نمی‌شود، و هر فیلسوف دین نظر به تخصص یا تعلق خاطر خود به چند مسأله از این مسائل، یا نظایر آنها، می‌پردازد.

فایدهٔ فلسفهٔ دین

پیشتر اشاره شد که فلسفه‌های مضاف و موضوعی، در پرتو تجزیه و تحلیل عقلی-منطقی به شناخت تازه‌تر و فراگیر و ژرف‌تر از موضوع خود کمک می‌کنند. در عصر

جدید فلسفهٔ علم که تقریباً همزمان با فلسفهٔ دین به صورت یک رشتهٔ تخصصی - تحقیقی درآمد، بسیاری از ابهامها و مغالطات و گزاف‌اندیشیها دربارهٔ علم را پایان داد. فی‌المثل نشان داد که جنگ سرد علم با دین به کلی بی‌پایه و خارج از موضوع علم و فلسفهٔ علم است. حال فلسفهٔ دین هم به همین ترتیب جلوی اندیشه‌های افراطی و تفریطی را می‌گیرد و نشان می‌دهد که اگر پنج دلیل معروف قدیس توماس آکوئیناس در اثبات وجود باری تعالی، اتقان نهایی فلسفی نداشته باشد، باید جستجو کرد که رخنه‌هایش در کجا یا از کجاست؛ و دست آخر اگر همهٔ ادلهٔ فلسفی اثبات وجود خداوند - چنانکه کانت و بسیاری از فلاسفهٔ دیگر می‌گویند - بی‌اعتبار باشد، می‌توان گفت بدا به حال این ادله، نه اینکه بی‌محابا در وجود خداوند شک کنیم. چه دین به نحوی غیر از استدلال فلسفی و از منبعی جز فلسفه کسب حقیقت و اعتبار می‌کند. اگر راه عقل و اثبات بسته باشد، یا ناامن باشد، راه شهود و اشراق باز است و امنیت خاطر بیشتری می‌بخشد. یا همچنین انواع ایمان را بررسی می‌کند تا معلوم بدارد که ایمان دینی فقط یک نوع و با یک صورت و یک فرمول نیست که طرفداران یکی دیگری یا دیگران را طرد و تکفیر کنند. این تحقیقات، تعصب زدا و تساهل آفرین است و مؤمنان را همدل‌تر می‌سازد و شقاق مذهبی و فرقه‌ای را کاهش می‌دهد و فی‌المثل نشان می‌دهد که بسا اصول و مبانی مشترک بین اسلام و ادیان دیگر یا بین ادیان توحیدی و غیر توحیدی (نظیر آیین بودا) برقرار است و لذا تفاهم و گفت و گوی بین پیروان این ادیان را می‌افزاید یا تعارض و سوءتفاهم بین ارباب شریعت و اصحاب طریقت را کاهش می‌دهد. همچنین اگر تعارضی بین اخلاق و دین یا دین و علم هست بررسی و تبیین می‌کند.

فایدهٔ دیگر فلسفهٔ دین این است که معلوم می‌دارد دین و گرایش دینی صرفاً یک گرایش عاطفی، یا ناشی از عادت و تربیت (نظیر زبان‌آموزی یا آموختن سایر رفتارهای اجتماعی) نیست بلکه بن و بنیاد متافیزیکی و اندیشه‌ورزانهٔ عمیقی دارد. و فی‌المثل قول به وجود خداوند قطع نظر از اینکه فطرت (بینش شهودی، گواهی دل، و صرافت طبع انسان) به وجود او راهبر است یا نه، و یا استدلالی و نظری است، در هر حال وجودش اهمیت فرادینی، یعنی هستی شناختی و حتی کیهان شناختی دارد. چه این نگرش می‌تواند ناظر به مبدأ و منشأ هستی باشد، یعنی وجود خداوند را از نظر گاهی به کلی غیر دینی لحاظ کند.

باری با برداشت مختلف از فلسفهٔ مطلق می‌توان پاسخهای مختلفی دربارهٔ فواید فلسفهٔ دین پیدا کرد. اگر فلسفه اصولاً فایده یا فوایدی داشته باشد، فایده یا فواید فلسفهٔ دین به طریق اولیٰ بیشترست چه حوزه‌اش محدودتر و نتایجش روشنتر و تأثیرش در زندگی انسان مستقیم‌تر است.

چرا جهان هست به جای آنکه نباشد
(بیانی تازه در اثبات وجود باری)

صورت مسأله: ۱) «چرا جهان (یا به طور کلی چیزی) هست به جای آنکه نباشد» ۲) حال آنکه «اصل عدم است» و ۳) «ترجیح بلا مرجّح محال است» ٤) ناگزیر حال که جهان وجود دارد، لاجرم مرجحّی در کار بوده است.

حال تفصیل هر یک از این گزاره‌ها را بررسی می‌کنیم. گزارهٔ اول با آنکه به ذهن بسیاری از کسان رسیده است و می‌رسد، ولی بیان کوتاهش به این شکل، منسوب به لایب نیتس است. هیچ اندیشه‌وری نیست که بارها، و لااقل یک بار، در پرتگاه حیرت‌زا و ژرفاژرف این پرسش نیفتاده باشد. غالباً حتی کودکان می‌پرسند و ما هم در کودکی از پدر و مادر یا از خود پرسیده‌ایم که ما از کجا آمده‌ایم. این جوانهٔ آغازین همین پرسش مهیب است. غالب ما از جسم داشتن، یعنی از اینکه دارای تنی هستیم هم گاه و بیگاه تعجب کرده‌ایم. در مقابل دریائی که خروشان گسترده است، یا سلسله کوههائی که چون قافلهٔ شتران از پس یکدیگر آرمیده‌اند هر خردمندی از خود می‌پرسد اینهمه آب، یا اینهمه سنگ «از کجا» آمده است.

اخیراً فیلسوفانی پیدا شده‌اند که این پرسشهای غریزی و این حیرتهای فطری را

بی‌ارزش می‌شمارند و بر آنند که «از کجا» سؤال نابجائی است. و این اختلال زبانی است که به صورت اختلال فکری در آمده است. اما تا زمانی که ما مالک یا مملوک زبانیم از این پرسشها، و لاجرم از کوشش در جهت پاسخ یابی برای آنها چاره نیست. حافظ می گوید:

چیست این سقف بلند سادهٔ بسیار نقش   زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

و پس از او کانت از آسمان پر ستاره حیرت کرده است؛ و کیست که حیرت نکرده باشد.

به قول سعدی:

اینهمه نقش عجب بر در و دیوار وجود   هر که حیرت نکند نقش بود بر دیوار

جهان، همین جهان مادی، حساب دارد، همچنین هندسه دارد. آب به کجا می رود، باد از کجا می آید، آب چگونه روان است، باد چگونه وزان است. سنگ اینهمه سنگینی را از کجا آورده است؟ رنگ آمیزی و نظم جهان به کنار، اینهمه جِرم از کجا آمده است؟. سخن از برهان نظم یا اتقان صنع نیست. حتی اگر جهان آشوبناک و بی‌نظم و درهم و برهم بود باز جای این سؤال بود که: «چرا جهان هست به جای آنکه نباشد؟». زیرا بودن بسی خرج و زحمت دارد. در شرایط مساوی، یعنی بدون دخالت هیچ عامل یا فاعل یا علت یا مرجّح، اصل این است که جهان و هیچ چیز دیگر وجود نداشته باشد. زیرا اصل عدم است.

۲) اصل عدم است

آری نبودن نه چرا دارد، نه چطور، نه خرج، نه معمار، نه مهندس، نه جرم، نه ابعاد، نه حرکت، نه رنگ. اصل عدم است. چرخش الکترونها زور دارد. انرژی می‌خواهد. مدار و مقصد و مبدأ و منتها می‌خواهد. راحت‌تر یعنی بی‌دلیل‌تر و بی‌توجیه‌تر از همه این است که هیچ چیز نباشد. چون در نبودنِ هیچ عامل و فاعل خارجی، خواب شیرین عدم، چه برای اعیان ثابته، چه برای عدمهای مطلق و مضاف بسیار گوارا است. یعنی نبودن، حیرت ندارد. جای هیچ سؤال و استیضاحی هم ندارد. هیچکس هم نیست که پرسش مقدر کند که چرا چیزی نیست. عدم، دلیل و علت نمی‌خواهد به قول حکمای قدیم: عدم العلّة، علّة العدم. یعنی در غیاب هر گونه علتی، معلولی یا محصولی

جز عدم نمی‌توان داشت.

اگر کسی از روی جدل بگوید از کجا معلوم است که «اصل عدم است» ممکن است «اصل وجود باشد» یعنی مرادش این باشد که خود جهان قدیم است یا مادهٔ اولیه ازلی است. به این شبهه چند پاسخ می‌توان داد: ۱) در مورد مادهٔ قدیم و ازلی انواع سؤالها جایز است چه شکل است؟ بسیط است یا مرکب؟ صورت دارد یا هیولای بی‌شکل است، جرم دارد؟ حجم دارد؟ تقسیم‌پذیر است؟ لایتجزاست؟ و دهها سؤال دیگر هریک و مجموعهٔ این سؤالها اصل موضوع، یعنی مفروض اولیه را از بداهت بیرون می آورد. یعنی نمی‌گذارد گزارهٔ «اصل، وجود است» بدیهی باشد. حال آنکه گزارهٔ «اصل، عدم است» بدیهی است، یا بدیهی می‌نماید. از همهٔ این پرسشها گذشته باز جای همان پرسش سماجت آلود هست که چرا مادهٔ اولیهٔ ازلی هست، به جای آنکه نباشد؟

۲) جواب دیگر این است جهان که به قول قدما متغیر و لذا حادث بود، در علم جدید مجموعهٔ رویدادهاست و تلفیقی از جرم و انرژی قابل تبدیل به یکدیگر است و کیهان شناسی جدید که به جای فلسفهٔ قدیم متکفل تحقیق در آغاز و پیدایش جهان است، قول به ازلی و قدیم بودن کیهان را بحثی بی‌پایه و از مقالات اثبات ناپذیر حکما یا حکمت اسکولاستیک می‌داند.

۳) ولو ثابت شود که جهان ازلی یا قدیم زمانی است، یعنی آغاز زمانی نداشته است، هنوز بی نیاز از علت یا فاعل یا خالق نمی گردد. زیرا قدیم زمانی، نیاز به علت دارد و قدیم ذاتی یا بالذات است که بی‌نیاز از علت یا خالق است. اگر بگویند جهان و ماده قدیم بالذات است و خود آفرین و بی علت است، در این صورت جهان و موجود ممکن را واجب شمرده‌اند و این، مدعای ما را بیشتر ثابت می کند تا مدعای آنها را. بعد مرتکب خرق اجماع علمی و فلسفی و عرفی شده‌اند. زیرا در علم و حکمت قدیم و جدید جهان ممکن الوجود است، نه واجب الوجود.

حاصل آنکه اگر بگویند چرا اصل وجود نیست؟ در پاسخ باید گفت چون وجود، علت وجودی می‌خواهد. لذا به همان پرسش دشوار و جاویدان باز خواهیم گشت که چرا فلان چیز هست به جای آنکه نباشد. اگر بگویند اصل وجود است، ولی بدون علت. در آن صورت چنانکه کراراً گفته‌ایم جای این پرسش هست که چرا چیزی بدون علت وجود دارد. اما در مورد «اصل، عدم است» این مشکل را نداریم. چرا چیزی وجود

ندارد ؟ - برای اینکه دلیلی یا علتی یا مرجّحی قدم پیش نگذاشته است. آری مرجّحی در کار نبوده است و ترجیح بلامرجّح هم محال است.

۳) ترجیح بلامرجّح محال است

این یکی از اصول و قواعد قدیمی در حکمت اسلامی است و غالب حکما آن را بدیهی و ضروری تلقی کرده‌اند. بعضی از حکما این قاعده را به صورت ترجّح بلامرجّح، به صیغهٔ لازم، بیان کرده‌اند و می گویند ترجیح بلامرجّح از آن روی محال است که نیاز به علت غائی دارد، و ترجّح بلامرجّح از آن روی محال است که نیاز به علت فاعلی دارد. راه دور نرویم، صدق و ضرورت قاعدهٔ ترجیح (یا ترجح) بلامرجّح محال است دائر مدار قاعدهٔ علّیت عمومی است. اگر کسی بگوید ترجیح بلامرجّح محال نیست، بلکه جایز و ممکن است، درست مانند این و برابر با این است که کلّیت اصل علیت را منکر شود. با انکار این قاعده، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود ممکن است هر چیز شرط هر چیز قرار گیرد یا بر عکس هیچ چیز شرط هیچ چیز نباشد. محض تفریح خاطر می‌توان گفت اگر کسی ثابت کند که ترجیح بلامرجّح ممکن، و از آن قوی‌تر، حتی واجب و ضروری است، در این صورت خود را و همین اصل خود را انکار کرده است زیرا به او خواهیم گفت از آنجا که شما ثابت کرده‌اید که ترجیح بلامرجح جایز است، لذا طبق همین اثبات و روادید شما، ما به خلاف آن یعنی به عکس آن، معتقد می‌شویم، یعنی قول قبلی خودمان را بدون هیچ مرجّحی به قول جدید شما، ترجیح می‌دهیم!

پس اعتبار اصل «ترجیح ...» تابع اعتبار اصل علیت است. اگر کسانی هم باشند که از روی جدل مدعی شوند که با تحقیقات فیزیک و مکانیک کوانتوم و اصل عدم قطعیت، خدشه در کلیت این اصل افتاده است، در پاسخ خواهیم گفت: اولاً این تحقیقات به نهائی‌ترین حد ممکن خود نرسیده است. ثانیاً معلوم نیست که به خارج از حوزهٔ ذرات اتمی، قابل اطلاق باشد. ثالثاً اینکه علم و فلسفه و عرف عقلای دیروز و امروز جهان هنوز قائل به ضرورت و کلیت اصل علت است. اگر اصل علیت خدشه‌دار شد، یا از بین رفت منطق و فلسفه و علم بشری، چیزی جز این که هست خواهد شد. و معلوم نیست که اصولاً در چنان جهانی یا چنان شرایط، «استدلال» امکان پذیر است یا نه.

کلام آخر و نتیجهٔ سه گزارهٔ قبلی چنین است:

پس حال که جهان هست - و می‌توانست نباشد - و اصل هم عدم جهان است، پس ترجیح وجود به عدم، نیاز به مرجّح و مبدأ خارجی داشته است و آن وجود واجب است.

کرامات و خوارق عادات

خوارق عادات (مفرد آن: خارق‌العاده) رویدادی است که برخلاف جریان عادی امور و اشیا و عملکرد معهود قوانین طبیعی باشد؛ قوانینی که از نظر علم امروز جبری، علّی، کمّی و مادی‌اند و بلا استثنا و تخطی ناپذیر و خرق ناشدنی انگاشته می‌شوند. برجسته‌ترین نمونهٔ آن معجزه است که در همهٔ ادیان الهی و حتی غیرالهی جهان سابقه دارد، و متدینان به آن ادیان به وقوع آن باور دارند. معجزه به اذن و ارادهٔ خداوند، برای تأیید انبیا و اثبات صدق دعوت آنان، و مزید اطمینان مؤمنان، بر دست انبیا جاری می‌شود و مقرون به تحدی است. یعنی پیامبری که معجزه بر دست او جاری می‌شود، از همگان، بویژه منکران و ناباوران می‌خواهد که اگر معجزهٔ او را عملی عادی می‌دانند و حاکی از صدق دعوت او نمی‌شمارند، نظیر آن را بیاورند. از نظر ظاهربینان منکر و معاند، صورت ظاهر معجزه با صورت ظاهر سحر و جادوگری شباهت داشته است. اما سحر نه فقط منشأ الهی ندارد، بلکه منشأ طبیعی و ما بازاء واقعی و نفس‌الامری هم ندارد و غالباً بر چشم بندی از جمله سبقت گرفتن بر سرعت دید، و ایهام و تخیل و تلقین مبتنی است. یا اگر در بعضی موارد هم منشأ طبیعی داشته باشد، در خدمت اهداف شر است و غالباً با جهل و خرافات توأم.

ساده‌ترین خوارق عادات، راست درآمدن یک حدس، یا به دل افتادن (به دل برات شدن) یک واقعه، قبل از وقوع آن یا همزمان با آن است، یا چشم زدن لازم است فهرستی از خوارق عادات را که در اغلب فرهنگهای قدیم و جدید بشری سابقه دارد، یاد کنیم:

۱. کرامات

کرامات (مفرد آن: کرامت) اعمالی است خارق‌العاده که از اولیا و صالحان، اعم از پارسایان و صوفیان و پاکدلان، سر می‌زند. از مرتاضان نیز ظاهر می‌شود که در این صورت یا باید مرتاضان را صالح شمرد یا اگر طالح‌اند باید کارشان را جزو سحر و شعبده و شیادیهای مشابه به شمار آورد.

بعضی از کرامات مشهور عبارتند از: رؤیاهای صادقه (خوابهایی که راست در می‌آید)، اشراف بر ضمایر (فکر خوانی و پی بردن به ما فی‌الضمیر کسی)، بر آب رفتن - بدون غرق شدن -، بر آتش رفتن و نسوختن، طی‌الارض، طی زمان، رام کردن آنی حیوانات درنده، از غیب ظاهر ساختن اشیا و نظایر آن، و در بعضی فرقه‌های صوفیانه، عملیات نمایشی غریبی چون آتش خوردن، شمشیر و نیزه بر اعضای خود زدن و التیام سریع یافتن آن زخمها و اعمال مشابه دیگر که از فرهنگی تا فرهنگ دیگر فرق می‌کند.

فرق کرامت با معجزه در این است که معجزه فقط از پیامبران، بعد از آغاز دعوت و همراه با تحدی سر می‌زند. در غیر این صورت اگر عمل خارق‌العاده‌ای از پیامبر سر بزند کرامت شمرده می‌شود. ولی عرفاً همهٔ کرامات انبیا معجزه شمرده می‌شود. آنچه از خوارق عادات که از اولیاء و صالحان سر بزند، کرامت نام دارد. بسیاری از شیعیان برای ائمهٔ اطهار (ع) نیز قائل به معجزه‌اند. ولی چون معجزهٔ منسوب به ائمه مقرون به تحدی نیست، به یک تعبیر از مقولهٔ کرامت شمرده می‌شود. فرق کرامت با سایر خوارق عادات این است که هر کرامتی خارق‌العاده است، ولی هر امر خارق‌العاده‌ای کرامت نیست. در کرامت شرط است که از صالحان صادر شود و نیت و هدف خیر داشته باشد. نه مقصود نمایشگرانه و ماجراجویانه یا بی‌هدفانه. سایر خوارق عادات که غالباً از غیر اولیا، صلحا و مقدسین هم سر می‌زند، عبارتند از:

۲. ادراکات فراحسی

ادراکات فراحسی[1] عبارت است از: «کسب اطلاع (= معرفت = آگاهی، یا هر چه معادل آن) از یک امر یا شئ یا رویداد بدون دخالت حواس عادی بشری» و چند شعبهٔ عمده دارد، و همراه با سایر خوارق عادات یا بدون آنها، موضوع تحقیقات روحی[2] یا فرا روانشناسی[3] را تشکیل می‌دهد. بعضی از اقسام آن از این قرار است:

الف - دورآگاهی (تله‌پاتی[4] = انتقال فکر = اندیشه خوانی). آیزنک - که منتقد اینگونه پدیده‌هاست - مثال خوبی در این باره نقل می‌کند:

> آوگوستینوس قدیس، که باید حقاً او را گواه معتمدی دانست، نقل می‌کند که یکی از شاگردانش از آلبی کریوس، مدیوم و غیبگوی کارتاژی، پرسید که او - شاگرد - (هم اکنون) دارد به چه چیزی فکر می‌کند؟ آلبی کریوس جواب داد که او دارد به مصراعی از شعر ویرژیل می‌اندیشد، و با وجودی که تحصیلات چندانی نداشت، آن قطعه را از بر خواند. این دریافت صحیح آلبی کریوس از اینکه در ذهن شخص دیگر چه می‌گذشته است، واقعیت تله‌پاتی را نشان می‌دهد، هر چند ممکن است راههای قابل قبول‌تری وجود داشته باشد که علت را ناشی از اتفاق بداند.[5]

نمونهٔ رایج دیگری که معمولاً در پژوهشهای مربوط به پدیده‌های فراروانشناسی فراوان به کار می‌رود، این است که یک نفر پیاپی، ورق خاصی را از یک دسته ورق بیرون می‌کشد، یا صفحهٔ خاصی را از یک کتاب باز می‌کند، و همکار او یعنی گیرندهٔ تله‌پاتی، که در فاصلهٔ دوری از او یا در اتاق دیگری است، از طریق انتقال فکر، حدس می‌زند که آن ورقها چیست یا عدد صفحات، یا حتی در موارد نادر موضوع آن صفحات، چند است و از چه قرار است. در کلیهٔ این آزمایشها یک تیم آزمایشگر همراه با شهود و داوران دقیق، جریان امر را زیر نظر می‌گیرد و نتایج را بررسی می‌کند.

---

۱. ادراکات فراحسی یا ماوراء حسی. در انگلیسی: Extra-Sensory Perception که مخفف آن ESP است، و در فرانسه Perception extra sensorille که مخفف آن PES است.

2. Psychical research 3. parapsychology 4. Telepathy

۵. نگاه کنید به: درست و نادرست در روانشناسی، نوشتهٔ هانس یورگن آیزنک. ترجمهٔ دکتر ایرج نیک آیین (تهران، جیبی، ۱۳۵۰) ص ۱۵۰-۱۵۱.

در این موارد، البته امکان اشتباه وجود دارد، ولی درصد راست گوییها و درست درآمدنها بیشتر از حد احتمال و صرف تصادف است. نمونهٔ دیگر این است که یکی از طرفین، یعنی فرستندهٔ تله‌پاتی، یک سلسله نقاشیهای ساده می‌کشد و دیگری با خواندن اندیشهٔ او نقاشیهای مشابهی می‌کشد. اشراف بر ضمایر و پی بردن بعضی از اولیای بزرگان دین یا عرفان به ما فی‌الضمیر یاران یا مراجعان خود نیز از همینگونه است.

ب - راز بینی[6] یا دیدن از ورای مانع، که روشن‌بینی و غیب بینی هم اصطلاح کرده‌اند، نظیر دیدن فرشتگان یا ارواح یا اشباح و گمانه‌زنی.[7]

پ - رازشنوی[8] البته متفاوت از وحی است که پدیده‌ای مقدس و مختص انبیاست. آنچه در اینجا منظور است، نظیر نداهایی است که رازگوی معبد دلفی می‌شنید، یا آنچه می‌گویند حر ریاحی شنید و تحول و تکان روحی یافت و از صف اشقیا جدا شد و به یاران حضرت سیدالشهدا (ع) پیوست. یا نداهای غیبی که ژاندارک شنید که او را به قیام و نجات دادن فرانسه می‌خواند. هاتف در سنت اسلامی و سروش در سنت ایرانی باستان، منشأ یا واسطهٔ ارسال چنین نداهایی شمرده می‌شوند.

ت - استجابت دعا کمتر کسی هست که این مورد یا رؤیای صادقه را در عمر خویش نیازموده باشد، یعنی یا خود مستقیماً نیازموده یا نزد دیگران و دوستان و آشنایانش نیافته باشد. مستجاب شدن بسیاری از دعاها و نیز دعای طلب باران در فرهنگ اسلامی که به حد تواتر نقل شده است، و شفایابیهای معجزه‌آسا با توسل به ارواح انبیا و ائمه و اولیا و مقدسین، بویژه با اعتکاف در حرم یا مزار آنان نیز از این مقوله است.

ث - تسخیر و تصرف در اشیا و تأثیر از دور (دور جنبانی روانی)[9]. در این امر خارق‌العاده کسانی هستند که اشیا را از دور جا‌به‌جا می‌کنند یا بدون دخالت دست فقط با تمرکز فکر و نیروی روانی و به اصطلاح «همت بستن» میله‌ای را خم می‌کنند یا قفل بسته‌ای را می‌گشایند، یا بدن اشخاص را در هوا معلق نگه می‌دارند و نظایر آن.

ج - غیبگویی[10] یا پیشگویی رویدادهای آینده و درست در آمدن آنها.

---

6. clairvoyance

۷. گمانه‌زنی Dowsing این است که کسی درپی بردن به محلی که آب یا نفت یا معدن دارد، شم و مهارت خاصی دارد و غالباً حدسهایش صائب از آب درمی‌آید.

8. clairaudience

9. Telekenesis = Psycho Kenesis = PK

←

۳. هیپنوتیسم یا خواب مصنوعی[۱۱]

عبارت است از تلقین و تأثیر روانی شدید یک فرد - که استعداد و نیروی روانی ویژه‌ای دارد - بر فرد دیگر، که در مراحل پیشرفته‌اش، شخص هیپنوتیسم شده به حالتی چون خواب و خلسه فرو می‌رود و بشدت فرمان‌پذیر و تلقین‌پذیر می‌شود و در حین عمل یا پس از آن فرمانهایی را اجرا می‌کند و تحولاتی در روان و رفتار او پدید می‌آید.

هیپنوتیسم می‌تواند اثرات درمانگر هم داشته باشد. در روانشناسی و پزشکی کاربرد اندکی دارد. شاید بیش از سایر خوارق عادات، با شیادی آمیخته است ولی در اصل و اصالت آن، حتی از نظر علم و روانشناسی تردیدی نیست. هنوز تحلیل و تعلیل درستی از کیفیت وقوع آن انجام نگرفته است.[۱۲]

۴. چشم زدن

چشم زدن (چشم رساندن، چشم زخم، نظر زدن، شورچشمی، و به عربی الاصابة بالعین، الازلاق بالابصار) که اعتقاد به آن سابقه‌ای بسیار کهن دارد و یونانیان و رومیان و هندیان و اعراب و ایرانیان و بسیاری از ملل به آن اعتقاد داشته‌اند و هنوز هم کمابیش دارند.[۱۳] شاید بتوان آن را یک نوع هیپنوتیسم ناقص و ناخودآگاه شمرد. از شعب این چشم زدن، یکی شکستن اشیا از دور است. مانند شکستن شیشه یا لامپ از فاصلهٔ دور، یا فی‌المثل دراندن شکم گوسفند از فاصلهٔ دور که ابن خلدون شاهد آن بوده و شرحش خواهد آمد. این مورد را می‌توان دورجنبانی روانی هم به شمار آورد.

←
۱۰. غیبگویی یا پیش‌شناخت Precognition آیزنک می‌نویسد:
از این نتیجه نمی‌توان چشم پوشید که بعضی از مردم دارای نیروی ذهنی‌ای هستند که می‌توانند رویدادهایی را که در آینده بسیار نزدیک رخ می‌دهد پیشگویی کنند (درست و نادرست در روانشناسی، ص ۱۹۲-۱۹۳).

11. hypnotysm = hypnosis

۱۲. یکی از تحقیقات انتقادی عالمانه‌ای که به فارسی دربارهٔ هیپنوتیسم هست در کتاب آیزنک است، درست و نادرست در روان‌شناسی، ص ۲۳-۹۳.

۱۳. نگاه کنید به مقالهٔ «چشم‌زخم» در دایرة‌المعارف فارسی و مقالهٔ Evil eye در دایرة‌المعارف بریتانیکا.

۵. تماس با ارواح و احضار ارواح[۱۴]

اعتقاد به روح در حوزهٔ ادیان و فرهنگهای غیر دینی نیز سابقهٔ کهنی دارد. احضار ارواح یا حاضر شدن ارادی خود ارواح نیز تاریخ طولانی و انتشار وسیع دارد. در قرون وسطی با جادوگری و در عصرهای جدیدتر با شیادی آمیخته بوده، از این نظر مانند هیپنوتیسم است. ولی نمونه‌های اصیل هم داشته و دارد.

در احضار ارواح، روح یک فرد درگذشته، به درخواست و وساطت واسطه (وسیط، میانجی، مدیوم) حاضر و گاهی ظاهر می‌شود. و غالباً از اندامها و بدن میانجی برای پاسخگویی و نشان دادن واکنش و اعلام حضور استفاده می‌کند. گاه نیز تجسد کلی یا جزئی می‌یابد و به صورت جسم معهود قبل از وفاتش در می‌آید. از روحهایی که چنین ظاهر شده‌اند، از شکل و شمایل و صدا و سیما و حتی اثر انگشت آنها فیلم و عکس و نوار و نمونه تهیه شده و در کتب مربوط به این مسئله منعکس شده است. یا گاهی نوار صدای یک روح معروف از رادیو یا تلویزیون پخش شده است. انجمنهای احضار ارواح در سراسر جهان، از جمله در ایران، همچنان فعالند.[۱۵] خلع جسد[۱۶] یعنی بیرون آمدن ارادی روح یک فرد زنده از بدن او و گشت و گذار در عالم رازها یا روحانیات و سپس بازگشت به بدن، که از بسیاری از عرفا، از جمله شیخ اشراق، میرداماد، شیخ احمد احسایی و امانوئل سودنبورگ - عالم و عارف و رازبین بزرگ سوئدی - و مرتاضان نقل شده نیز کمابیش جزو این مقوله به شمار می‌آید.

۶. الهام

الهام آن است که اندیشه‌ای یا تصوری یا شوری و حالتی از کسی یا چیزی یا منبع ناشناخته‌ای به دیگری القا شود و پدید آوردن امری را که در شرایط عادی مقدور نیست، ممکن یا آسان سازد. بسیاری از آثار هنری و علمی به مدد الهام، صورت گرفته

14. Spiritualism = Spirtism

۱۵. یکی از جامع ترین کتابهایی که در این زمینه به فارسی، درآمده، این است: انسان روح است نه جسد تالیف دکتر رئوف عبید. ترجمهٔ زین‌العابدین کاظمی خلخالی (تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲).

16. out-of-the-body experience

است.

یک مثال واقعی برای این پدیدهٔ فراروانشناسی (= پاراپسیکولوژیک) که کمی فراتر از الهام عادی و بلکه برابر با تماس با ارواح است، اخیراً در تلویزیون انگلیس به نمایش گذاشته شده است. مجری این نمایش، بانوی میانسالی به نام رزماری براون بود که در جوانی اندکی آموزش پیانو دیده بود. ولی پس از آن و طی سالیان دراز نه به پیانو دست زده و نه اصولاً علاقه‌ای به موسیقی نشان داده بود. وی پس از مرگ شوهرش ناگهان اعلام کرد که موسیقیدانان مشهوری چون بتهوون و برامس و شوبرت بر او ظاهر شده‌اند و آهنگهای مختلف موسیقی به او الهام می‌کنند و اُو تعالیم آنان را فرا گرفته است. به روایت این برنامهٔ تلویزیونی، وقتی این آهنگهای نوساخته و نوپرداخته را با کارشناسان طراز اول موسیقی در میان گذاشتند، همگی به اتفاق، اصالت و اعتبار والای هنری آنها را و اینکه هر یک حاکی از سبک و هنر کدامیک از استادان الهامبخش نامبرده است، تأیید کردند. در جایی که موسیقیدانان و آهنگسازان متخصص و طراز اول از ترکیب نظایر آن آهنگها ناتوان بودند، جای تعجب بود که چگونه بانویی ساده‌دل از طبقه کارگر، که آموزش موسیقایی ناچیزی داشت، از عهدهٔ ساختن این آهنگها برآمده بود، بویژه که روش آهنگسازی را هم قبلاً نیاموخته بود. این بانو در سال ۱۹۷۱ زندگینامهٔ خود را تحت عنوان سمفونیهای ناتمام منتشر کرده است.[۱۷]

۷. سایر پدیده‌های شگرف

پدیده‌های توجیه ناشده‌ای چون جن‌زدگی، شیطان‌زدگی، فال‌بینی، آینه بینی (غالباً برای یافتن دزد و اموال دزدی)، طالع بینی، احکام نجوم (اختر بینی) و علوم غریبه‌ای نظیر جفر و رمل و علم حروف و اعداد و نظایر آن و کیمیاگری، که همسایهٔ دیوار به دیوار سحر و جادوگری هستند، و از یک سو آمیخته به جهل و خرافات و از سوی دیگر با دعوی کرامات، و از سوی دیگر با شیادی و عوامفریبی‌اند.

در نهانخانهٔ فرهنگ عامه (فولکلور) نیز چیزهایی هست که در انتظار توجیه علمی

---

۱۷. برای اطلاع بیشتر دربارهٔ او نگاه کنید به مقالهٔ Psychological Phenomena در دایرة‌المعارف بریتانیکا، طبع جدید.

به سر می‌برند. نظیر اعتقاد به رابطهٔ صرع و جنون - و اصولاً ناخوشیهای روانی - با ماه (نور ماه و ادوار واَهِلّهٔ آن).[۱۸]

* * *

اینک به بررسی تلقی، و احیاناً توجیه بعضی از صاحبنظران موافق و مخالف کرامات و خوارق عادات از قدیم و جدید می‌پردازیم. پیداست که این پدیده‌ها از دیرباز، بحث‌انگیز و معرکه‌آرا و تکان‌دهنده بوده و در کتب مقدس علی‌الخصوص قرآن مجید - شرحش خواهد آمد - و عهدین بارها به انواع آن اشاره شده و متکلمان از هر مذهبی و عرفا از هر مشربی، و فلاسفه از هر مکتبی، و اهل علم در هر دوره و زمانی، اظهار نظرهایی اعم از مخالف و موافق در این‌باره کرده‌اند که شمه‌ای از آنها را نقل و گاه نقد می‌کنیم.

نظر بعضی از عرفا

با آنکه غزالی بیشتر در زمرهٔ متکلمان به شمار می‌آید، تا عرفا، ولی چون اظهار نظر او عارفانه است، در اینجا نقل می‌کنیم:

> و عجب‌تر آن است که از درون دل، روزنی گشاده است به ملکوت آسمان. چنانکه از بیرون دل پنج دروازه گشاده است به عالم محسوسات که آن را عالم جسمانی گویند، چنانکه عالم ملکوت را عالم روحانی گویند و بیشتر خلق، عالم جسمانی محسوس را دانند، و این خود مختصر است و بی‌اصل، و راه علم از جهت حواس دانند. و این علم نیز مختصر است و دلیل برآنکه از درون دل، روزنی دیگر است علوم را، دو چیز است: یکی خواب (رؤیای صادقه) است، که چون راه حواس بسته شود، آن در درونی گشاده گردد و از عالم ملکوت و از لوح محفوظ غیب نمودن گیرد، تا

۱۸. نظامی گوید: شیفت همچون خری که جو بیند - یاچوصرعی که ماه نو بیند + آشفته و ماه نو نسازند. مولوی بارها اشاره دارد، از جمله: باز سرماه شد نوبت دیوانگی است - آه که سودی نداشت دانش بسیار من. حافظ گوید: شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه‌نو - ابرو نمود و جلوه‌گری کرد و رو ببست. جالب این است که کلمهٔ انگلیسی lunatic به معنی دیوانه، اصلاً به معنای «ماه‌زده» است.

آنچه در مستقبل خواهد بود بشناسد و ببیند ... و دلیل دیگر آن است که هیچکس نباشد که وی را فراستها و خاطره‌های راست، بر سبیل الهام در دل نیامده باشد، که نه از راه حواس بود، بلکه در دل پیدا آید و نداند که از کجا آمده است و بدین مقدار بداند که علمها همه از راه محسوسات نیست.[19]

چنانکه دیدیم امام غزالی به صحت رؤیای صادقه ایمان دارد. قولی از او، علی‌الخصوص با توجه به اینکه شیعه نیست و سخنش مربوط به امام حسین (ع) است، شایان نقل است:

و ابن عباس یک راه از خواب در آمد، پیش از آنکه حسین را بکشتند، و گفت: اناالله و انا الیه راجعون، گفتند: «چه افتاد؟» گفت: «حسین را بکشتند» گفتند: «چه دانی؟» گفت: «رسول (ص) را دیدم با وی آبگینه‌ای پرخون، و گفت: «نبینی امت من پس از من چه کردند و فرزند من حسین را بکشتند و این خون وی است و اصحاب وی است، به تظلم پیش خدای تعالی می‌برم». پس از بیست و چهار روز خبر آمد که وی را بکشتند.»[20]

هجویری صاحب کشف‌المحجوب کرامت را خاص اولیا و بر آنان جایز می‌شمارد و در فرق معجزه و کرامت چندین وجه ذکر می‌کند. از جمله اینکه نبی باید معجزه را ظاهر گرداند (یعنی پنهان نکند) و ثمره‌اش به غیر می‌رسد اما کرامت فقط مختص خود «ولی» است و می‌تواند اگر بیم ریا دارد پنهانش کند، یا اگر چنین بیمی ندارد اظهارش کند. دیگر اینکه صاحب معجزه قطع و یقین به صحت معجزه دارد، اما «ولی» مطمئن نیست که آنچه بر او یا به دست او ظاهر شده کرامت است یا استدارج (مکر الهی و مهلت و میدان دادن اوست به بعضی بندگان تا بیشتر امتحان یا بیشتر گرفتار شوند) سپس کرامات بسیاری از صحابه و اولیا نقل می‌کند.[21]

---

۱۹. کیمیای سعادت، نوشتهٔ ابوحامد امام محمد غزالی طوسی. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ دوم (تهران. مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ج ۱، ص ۲۸-۲۹.

۲۰. پیشین، ج ۲، ص ۶۳۳.

۲۱. کشف‌المحجوب، تألیف ابوالحسن علی بن عثمان هجویری از روی متن تصحیح شده والنتین ←

ابو نصر سراج نیز بحث مشابهی دارد. اما بحث او بیشتر هشدار در بر دارد که مبادا عارف یا سالک گرفتار ظواهر شود.[۲۲]

امام قشیری نیز بحث مشبعی دربارهٔ کرامات و جواز صدور آن از اولیا دارد، می‌نویسد:

«و جمهور اهل حق بر این‌اند و از بس خبرها متواتر اندرین از هر گونه، و حکایتها آمده است، علم به بودن او و ظاهر شدن آن بر اولیا علمی است که شک را بدان راه نیست، و هر که در میان این طایفه افتد و حکایتهای ایشان بشنود و خبرها، او را هیچ شک نماند اندرین جمله.»[۲۳]

در خلاصه شرح تعرف نیز مضامین مشابهی در تصدیق کرامات و برشماردن انواع آنها آمده است. نقل این عبارات هوشیارانه از آن مناسب است:

و گفته‌اند بت عارفان کرامات است. اگر با کرامات بیارامند محجوب و معزول گردند و اگر تبرا کنند مقرب گردند و موصول شوند، و گفت اولیای خدای تعالی چون مر ایشان را چیزی از کرامات پدید آید، اندر ایشان ذل و خضوع زیادت گردد و ترس و تواضع بیشتر شود و تن خویش را خوارتر گیرند و حق خدای تعالی را بر خویشتن بیشتر بینند.[۲۴]

نجم‌الدین دایه در باب سوم از فصل هجدهم مرصاد العباد در شرح مکاشفات روحی می‌گوید که در این مقام کشفهایی چون معراج و ملاحظهٔ بهشت و دوزخ و رؤیت ملائکه و سخن گفتن با ایشان دست می‌دهد و حجاب زمان و مکان از میان برمی‌خیزد و

→

ژوکوفسکی به‌اهتمام محمد عباسی (تهران، امیر کبیر، ۱۳۳۶) ص ۲۷۶_۳۰۳.

۲۲. سراج آرای بعضی بزرگان صوفیه را دربارهٔ کرامت و حکایاتی از کرامات آنان نقل می‌کند. نگاه کنید به اللمع فی التصوف، تألیف ابونصر سراج. تصحیح رنولد آلن نیکلسون (لیدن، بریل، ۱۹۱۴) ص ۳۲۰_۳۳۲.

۲۳. ترجمهٔ رسالهٔ قشیریه، با تصحیحات و استدراکات بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ دوم (تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱) ص ۶۲۸. قشیری داستانهای بسیاری از کرامات اولیا و پارسایان نقل می‌کند (ص ۶۳۴_۶۹۵). نیز فصلی دربارهٔ رؤیای صادقه دارد (ص ۶۹۶_۷۲۱).

۲۴. خلاصهٔ شرح تعرف (متن اصلی از ابوبکر کلاباذی، شرح از مستملی بخاری، تلخیص از کوشنده‌ای نامعلوم) براساس نسخهٔ منحصر به فرد مورخ ۷۱۳ هجری. به تصحیح دکتر احمدعلی رجایی (تهران، بنیاد فرهنگ ایران ۱۳۴۹) ص ۱۹۷.

هر چه در گذشته و آینده بوده است و خواهد بود، مکشوف می گردد. سپس در دنبالهٔ همین مطلب با دیدی انتقادی می‌نویسد:

و بیشتر خرق عادات که آن را کرامات گویند در این مقام (= مکاشفات روحی = کشف روحانی) پدید آید، از اشراف بر خواطر و اطلاع بر مغیبات و عبور بر آب و آتش و هوا و طی زمین و غیر آن و این جنس کرامات را (با آنکه در وقوع آن شکی نیست) اعتباری زیادتی نباشد، زیرا که اهل دین و غیر اهل دین را بود. چنانکه خواجه علیه‌السلام از ابن صائد پرسید: «ما تَری؟» قالَ: «اَری عَرْشاً عَلَی الْماءِ» فَقالَ النَّبیُّ، صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ وَ سَلَّمَ: «ذاکَ عَرْشُ اِبْلیسَ». (حضرت رسول (ص) از ابن صائد پرسید چه می بینی؟ گفت عرشی بر آب - اشاره به یکی از آیات متشابههٔ قرآن، که ظاهر لفظ آن این است که عرش الهی بر آب استوار است: وَ کانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماء: سورهٔ هود، ۷ - پیامبر (ص) در پاسخ او و تخطئهٔ ادعای او گفتند: آنچه تو می بینی عرش ابلیس است!) و دیگر آنک جنس این خرق عادات، دَجّال را خواهد بود تا (حتی) در حدیث آمده است که مرد (انسان) را بکشد و زنده کند.[۲۵]

نظر فلاسفه

بعضی از بزرگان فلاسفه نیز قائل به صحت صدور خوارق عادات و کرامات از اولیا و صالحان‌اند. این اذعان از فیلسوفان اشراقی غریب نیست. چنانکه شیخ اشراق خاشعانه انواع کرامات و خوارق عادات و رؤیاهای صادقه را تصدیق می کند.[۲۶] آنچه غریب و واجد اهمیت است، اذعان فیلسوف مَشّایی بزرگ، شیخ‌الرئیس ابن سیناست که در اغلب آثار خویش، بویژه اشارات بحث مستوفایی در این باب دارد:

هر گاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می‌دهد و بشارت یا انذاری که قبلاً داده است، درست در آمد، پس باور کردن آن برای تو دشوار نیاید، زیرا این امر در قوانین

---

۲۵. مرصادالعباد، تألیف نجم رازی. به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۵۲) ص ۳۱۳_۳۱۴.

۲۶. نگاه کنید به:حکمة الاشراق، تألیف شیخ شهید شهاب‌الدین یحیی سهروردی. ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی (تهران، دانشگاه‌تهران، ۱۳۵۵) ص ۳۷۸_۳۸۹ همچنین: سه رساله از شیخ‌اشراق به تصحیح و مقدمهٔ نجفقلی حبیبی (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۶) ص ۱۷۲_۱۷۶.

طبیعت علل و اسباب معینی دارد[۲۷] ... تجربه و قیاس هماهنگ هستند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می کند. پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد، مگر آنکه مانعی محقق داشته باشد که زوال و ارتفاع آن ممکن است.

اما تجربه: پس شنیدن از دیگران و شناخت گواه آن است، و کسی نیست که آن را در نفس خویش تجربه نکرده باشد؟ تجربه‌ای که الهامبخش تصدیق است. مگر کسی که مزاج فاسد داشته باشد، و قوهٔ تخیل و حافظهٔ او خفته باشد[۲۸] ... بدان که این مطالب را از راه سخن و شهادت و گواهی نمی‌توان مسلم داشت فقط ظنها و گمانهایی است که امکان وقوع دارند و فقط از امور عقلی بدانها می‌رسیم و چنین امر اگر وقوع یابد، قابل اعتماد است و لکن تجاربی است که چون ثابت گردید اسباب و علل آن خواسته شده است، و از جمله سعادتهایی که روی می آورد برای دوستداران استبصار این است که این احوال برای آنان در درون خودشان یا بارها بطور متوالی در دیگران مشاهده کنند تا تجربه‌ای باشد در خصوص امر عجیبی که وجود دارد، و حجت و داعی باشد برای پیدا کردن علت آن و هرگاه واضح گردد فایدهٔ آن بزرگ خواهد بود و نفس به وجود این علل اطمینان می‌یابد و هم خاضع می‌گردد و در اموری که عقل بدانها اطلاع حاصل می کند، مزاحمت ایجاد نمی کند، و این سود عظیم و امر مهمی است. و من اگر جزئیات این باب را بازگو کنم، اعم از آنچه خود مشاهده کرده‌ام یا آنچه افراد قابل اطمینان نقل کرده‌اند، سخن به درازا خواهد کشید. و هر کس خلاصه را تصدیق نکند می‌تواند مفصل را هم تصدیق نکند[۲۹] ... شاید اخباری دربارهٔ عارفان بشنوی که مربوط به دگرگونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید، مثلاً بگویند که عارفی، طلب باران برای مردم نماید. و باران ببارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد،

---

۲۷. ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، نگارش دکتر حسن ملکشاهی (تهران، سروش، ۱۳۶۳) ص ۱۴۶۶ توضیح آنکه باوجود صحت و اعتبار شرح آقای دکتر ملکشاهی، برای آنکه صرفانظر ابن‌سینا را به دست داده باشیم فقط ترجمه‌های متن اشارات را که به قلم ایشان است نقل کردیم، نه شرح را).

۲۸. پیشین، ص ۴۶۷.

۲۹. پیشین، ص ۴۸۴-۴۸۵.

یا بر مردم نفرین کند و خسوف و زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آید. یا دعا کند و بیماری وبا و بیماری و مرگ حیوانات و سیل و طوفان باز گردد، یا درنده رامشان شود و پرنده از آنان فرار نکند، یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید، زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند، و شاید من بعضی از آنها را بازگو کنم.[۳۰] (و بازگو می‌کند) ... کسی که این حالت (ملکه‌ای که بعضی نفوس دارند و تأثیر آن از بدن خود آن نفوس تجاوز می‌کند) در فطرت نفس او پدید آید و او شخص نیکخواه و راست رو باشد که نفس خود را پاک ساخته است، پس او پیامبری خواهد بود که دارای معجزه است و یا ولی صاحب کرامت است و تزکیهٔ نفس این حالت را به گونه‌ای در او می‌افزاید که زاید بر فطرت اوست تا به حد نهایی برسد و کسی که این حالت برایش روی می‌دهد و شریر است او را به شر، وامی‌دارد، پس او ساحر است و گاهی قدر نفس خود را می‌شکند و در سحر پیش می‌رود و به هدف اولیا نمی‌رسد.[۳۱] موضوع چشم زخم ممکن است از این قبیل باشد. و مبدأ آن یک حالت نفسانی اعجاب آور است که در شئ یا شخص مورد تعجب تأثیر بد می‌گذارد و این براثر خاصیت آن است، و فقط کسی این مطلب را بعید می‌داند که فرض می‌کند، فقط تماس باعث تأثیر در اجسام است (یا جزئی از علت به سوی معلول) فرستاده شود، یا کیفیتی را در واسطه ایجاد کند. و هر کس اصول ما را مورد تأمل قرار دهد. این شرط را از درجهٔ اعتبار ساقط می‌داند[۳۲] ... دوری کن از اینکه ذکاوت و کیاست و تبرای تو از عامهٔ مردم این باشد که اعتراض کنی و هر چیز را انکار کنی. این سبکی و ناتوانی است و تند روی تو در تکذیب آنچه هنوز برای تو روشن نشده کمتر از تندروی تو در تصدیق امر بی دلیل نیست. تو باید به رشتهٔ توقف چنگ بزنی. هر چند که استنکار و بعید شمردن آنچه شنیده‌ای تو را تحریک می‌کند، مگر آنکه دلیل بر محال بودن آن داشته باشی. پس بهتر است که امثال این سخنان را در حوزهٔ امکان قرار دهی تا آنکه برهان آن را مردود سازد و بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفت‌انگیزی است، و از ارتباط میان

۳۰. پیشین، ص ۴۸۶.
۳۱. پیشین، ص ۴۸۹.
۳۲. پیشین، ص ۴۸۹-۴۹۰.

قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل عجایبی پدید می آید.»[۳۳]

ابن خلدون در مقدمهٔ معروفش که با نگرشی بسیار عینی و تجربی - عقلی تدوین شده، چندین فصل دارد که از نظر بحث ما حایز اهمیت است: فصلی انتقادی در بررسی عرفان و تصوف که در آن بیشتر دعاوی متصوفه را رد می کند و بخشی در انتقاد شدید از فلسفه، و فصلهایی در توصیف و تخطئهٔ کلی سحر و طلسمات و احکام نجوم و کیمیا گری و اکسیر وخواص اعداد و اسرار حروف. در فصل مربوط به تصوف فقط دو سه تعبیر غیر انتقادی و حاکی از تایید دارد:

«اما گفتگو دربارهٔ کرامات آن گروه (متصوفه) و خبر دادن ایشان از مغیبات و تصرف آنان در کائنات نیز امری صحیح و انکار ناپذیر است. و اگر برخی از عالمان به انکار آن گراییده‌اند، شیوهٔ ایشان موافق حقیقت نیست. و اینکه استاد ابواسحق اسفراینی از پیشوایان اشعریان در انکار آن استدلال کرده که با معجزه اشتباه می‌شود، پذیرفته نیست ...

گذشته از این وجود، به وقوع بسیاری از کرامات گواه است و انکار آن نوعی مشاجره است. چنانچه برای صحابه و بزرگان سلف بسیار روی داده و معلوم و مشهور است.»[۳٤]

همو، فصلی دربارهٔ خواب و تعبیر خواب دارد که موافقانه و همدلانه است و رؤیا را یکی از ادراکات غیبی به شمار می آورد و سبب آن را نیز به تفصیل بیان می کند.[۳۵]

در فصل ۲۲ که در توصیف و تخطئهٔ «علوم ساحری و طلسمات» است شرح

---

۳۳. پیشین، ص ٤۹۱. این منقولات را مقایسه کنید با ترجمهٔ قدیمی اشارات: ترجمهٔ قدیم الاشارات و التنبیهات، تصنیف حجت الحق ابوعلی سینا. به تصحیح سیدحسن مشکان طبسی. بامقدمهٔ منوچهر صدوقی سها (تهران، فارابی، ۱۳۶۰) نمط دهم. ص ۱۸٤_۱۹۹.
نیز دربارهٔ چشم‌زدن و تأثیر نفس در عناصر بیرونی و قلب‌ماهیت آنها نگاه کنید به: روان‌شناسی شفا (الفن السادس من کتب الشفا). تألیف شیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا. ترجمهٔ اکبر داناسرشت. چاپ پنجم (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۳) ص ۲۰۷، دربارهٔ رؤیای صادقه و اطلاع بر غیب: همان کتاب. ص ۱۹۷_۱۸۸.

۳٤. مقدمهٔ ابن خلدون، تألیف عبدالرحمن بن خلدون. ترجمهٔ محمد پروین گنابادی (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۳) ج ۲، ص ۹۸۹_۹۹۰.

۳۵. پیشین، ص ۹۹۲_۹۹۹.

می‌دهد که در مغرب (مراکش) گروهی از جادوگران هستند که به بعّاجان (شکم شکافندگان) معروفند و او خود آنان و کارهای محیرالعقولشان را به چشم خویش دیده است. یکی از کارهایشان این بود که از دور به عبا یا پوست اشاره می‌کنند و یکباره پاره می‌شود و هم به شکم گوسفند اشاره می‌کنند و ناگهان شکافته می‌گردد که بدین وسیله گوسفندداران را سرکیسه می‌کرده‌اند.[۳۶] در همین فصل مجدداً کرامات اولیا را تأیید می‌کند:

و گاهی در نزد برخی از متصوفه و صاحبان کرامات نیز در احوال این جهان کراماتی یافت می‌شود که از جنس ساحری به شمار نمی‌رود، بلکه وابسته به کمکهای خدایی است، زیرا مذهب و طریقت ایشان از آثار نبوت و توابع آن است و هر یک به اندازهٔ حال و ایمان و تمسکشان به کلمهٔ توحید بهره‌ای از مدد الهی دارند.[۳۷]

همچنین فصل کوتاهی دربارهٔ چشم‌زدن یا چشم‌زخم دارد و صحت آن را تأیید می‌کند.[۳۸]

ملاصدرا به اینکه کسانی علم به مغیبات داشته باشند و در امور طبیعی تصرف کنند، و به صحت کرامات اولیا و صالحان و نیز صحت چشم‌زخم اذعان دارد و همانند سایر فلاسفه، از جمله ابن سینا، به توجیه فلسفی - روانشناختی آن نیز پرداخته است.[۳۹]

نظر متکلمان

متکلمان شیعه قائل به جواز صدور کرامات از انبیا، ائمه و اولیا و صالحان‌اند.[۴۰]

---

۳۶ . پیشین، ص ۱۰۴۷.
۳۷ . پیشین، ۱۰۴۹.
۳۸ . پیشین، ۱۰۵۲_۱۰۵۳.
۳۹ . نگاه کنید به فصل «فی اصول المعجزات و خوارق العادات» درالشواهدالربوبیة فی المناهج السلوکیة تألیف محمد بن ابراهیم صدرالدین الشیرازی. با حواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری. تعلیق و تصحیح و مقدمهٔ سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم (تهران، مرکز نشردانشگاهی، ۱۳۶۰) ص ۳۴۰ - ۳۴۹. همچنین: مبداء و معاد . تألیف ملاصدرا شیرازی. ترجمهٔ احمد بن محمد الحسینی اردکانی به کوشش عبدالله نورانی (تهران. مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲) ص ۵۳۸_۵۴۹.
۴۰ . نگاه کنید به: انوارالملکوت فی شرح الیاقوت (متن از ابواسحاق ابراهیم بن نوبخت) شرح از ←

اشاعره نیز همین نظرگاه را دارند (جز اختلافی که دربارهٔ امامت و ائمه دارند). چنانکه نظر امام ابوحامد غزالی را پیشتر نقل کردیم. عبدالکریم شهرستانی متکلم بزرگ اشعری بر آن است که کرامات اولیا عقلاً جایز و سمعاً وارد (کراراً شنیده شده) و قرآن به آن قائل است. و این نکتهٔ باریک را که دیگران نگفته‌اند، بیان می کند:

«آنچه از کرامات صالحان این امت نقل شده فزون از شمار است، و اگر چه هر یک به تنهایی افادهٔ علم به وقوع آن نمی کند، ولی چون مجموعاً در نظر گرفته شود، علم قطعی و یقین صادق به اینکه خوارق عادات بر دست صاحبان کرامات ظاهر شده، در دل ما پدید می آورد.»[۴۱]

امام فخر رازی نیز در تفسیر کبیرش (در اوایل تفسیر سورهٔ کهف) بحث مفصل و مفیدی در این باره می کند و بر آن است که قرآن و اخبار و آثار و دلایل عقلی بر جواز کرامات اولیا دلالت دارد.

نظر مخالفان

در میان پیروان مکاتب کلامی و فکری و فلسفی اسلامی تنها معتزله‌اند که بالمره منکر صدور کرامات و خوارق عادات اولیا و صالحان و دیگرانند و معتقدند مفسده یا تالی فاسد به همراه دارد، چه اگر خداوند بر دست کسانی جز انبیا معجزه و خوارق عادات جاری کند، دلالت معجزه از بین می‌رود و باعث گریزان شدن مردم از دعوت انبیا می‌شود.

قاضی عبدالجبار همدانی یکی از بزرگترین متکلمان معتزلی بر آن است که

→ علامهٔ حلی به تحقیق محمد نجمی زنجانی. ط۲ (قم؟، انتشارات الرضی، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش) ص ۱۸۶-۱۸۷، همچنین: تمهید الاصول فی علم الکلام. شیخ الطائفة الامامیة ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی. (مع التصحیح والمقدمة للدکتور عبدالمحسن مشکوة الدینی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲) ص ۳۱۲-۳۲۰، همچنین: کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. متن از خواجه نصیرالدین محمد طوسی، شرح از جمال الدین علامهٔ حلی. ترجمه و شرح فارسی از ابوالحسن شعرانی چاپ دوم (تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق) ص ۴۸۸-۴۹۲.

۴۱. نهایة الاقدام فی علم الکلام، تصنیف الشیخ الامام العالم عبدالکریم الشهرستانی. حرره وصححه الفرد جیوم (تجدید چاپ افست به کوشش قاسم محمد الرجب، بغداد، بدون تاریخ)، ص ۴۹۷.

ادعای تواتر دربارهٔ کرامات اولیا و صالحان درست نیست و این مسموعات در حکم اخبار آحاد است، و اغلب راویان، آن را از دیگری شنیده‌اند و مشاهدهٔ مستقیم در این زمینه بسیار نادر است. و می گوید اگر صالحان کرامت داشته باشند، لازم است که کبار صحابه و خلفای راشدین هم کرامت داشته باشند.

حال آنکه با مصایب و مشکلات بزرگی مواجه بودند و کرامتی در کارشان ظاهر نشد. و تصریح دارد که کرامت مترادف معجزه و تعبیر دیگری از آن و همردیف با آن است و اینکه معتقدان می گویند فلان ولی بر آب رفت یا برایش طی‌الارض شد و یا به همتش از ژرفنای بیابان از غیب، آب و غذا پیدا شد، اینگونه کرامات اگر چیزی بر معجزات اضافه نداشته باشد، کم هم ندارد.[42]

او اعمال خارق‌العاده چون شمشیر به حلق فرو بردن یا بر آتش گذر کردن شعبده بازان را در اصل، عمل عادی طبیعی می‌داند و بر آن است که از شدت ممارست و تمرین و تحمل مشقت به طبیعتشان «ساخته» است[43] سپس فصل خاصی به تخطئهٔ حیله هایی که از حلاج حکایت کرده‌اند، اختصاص می‌دهد و می گوید: کسی که حدیث حلاج و امثال او را بشناسد، می‌داند که بنای کار او بر حیل (ترفند و تردستی) و مخرقه (نیرنگ و شعبده و چشم‌بندی) بوده است و می‌خواسته است مرید تراشی و بهره‌برداری دنیوی کند[44]، و بعد چند فقره از «کرامات» او را تحلیل می کند و به زعم و توجیه خویش نیرنگ نهفته در هریک را باز می‌نماید. در اینجا جای تعجب و این سؤال است که قاضی عبدالجبار با این ذهن تحلیلگر عقلگرا، وقتی که تمامی حکایات مربوط به کرامات اولیا را، با آن حجم عظیم، غیرمتواتر و لذا غیرقابل اعتماد می‌داند، چرا حکایات معدود و مغرضانهٔ منسوب به حلاج را «متواتر» و قطعی‌الصدور و خدشه‌ناپذیر می‌انگارد. یعنی چرا به جای تخطئهٔ این حکایات یا شک در صدور و صحت آن، خود

---

۴۲. المغنی فی ابواب التوحید والعدل، املاءِ القاضی ابی الحسن عبدالجباربن احمدالهمدانی الاسدآبادی. الجزءِ الخامس عشر، النبواتَ والمعجزات. تحقیق محمودالخضری، محمود محمدقاسم، ابراهیم مدکور، طه حسین (القاهرة، الدارالمصریة للتالیف والترجمة، ۱۳۸۵ ق/۱۹۶۵) ص ۲۱۷_۲۴۳.

۴۳. پیشین، ص ۲۶۸.

۴۴. پیشین، ص ۲۷۰.

حلاج را تخطئه می کند؟ مگر اینکه قبلاً و به طریق دیگر یا با ادلهٔ دیگر یا به سبق ذهن و پیشداوری به این نتیجه رسیده باشد که حلاج دروغزن نیرنگبازی بیش نبوده است.

یکی دیگر از مخالفان سرسخت صوفیه و آرا و مقالات و دعاوی آنان، جمال‌الدین ابوالفرج عبدالرحمن بن جوزی (متوفای ۵۹۷ هـ. ق) است که چند فصل از کتاب معروفش تلبیس ابلیس را به رد و تخطئهٔ آنان اختصاص داده است، از آن میان فصلی در رد کرامات. از جمله می نویسد که: حلاج به ترفند و تزویر برای خود کرامات می تراشید. فی المثل مقداری نان و حلوا و خوراکیهای دیگر در محلی دور افتاده از بیابان پنهان می کرد، و سپس با هواخواهان و مریدانش به عزم سیاحت و تأمل و تماشا به صحرا می شد، و چون بدان موضع نزدیک می شدند یکی از همدستانش که قبلاً آموزش گرفته بود، اظهار ماندگی و گرسنگی می کرد و حلاج دو رکعت نماز حاجت می گذارد و سپس به مدد کرامات آن «مائدهٔ زمینی» را از نهانگاه بیرون می آورد و به آنان عرضه می داشت. یادیگری بدن خودرا طلق اندودمی کردودرتنور گداخته می نشست ونمی سوخت.[۴۵]

مخالفان معاصر کرامات و خوارق عادات، بویژه در میان عقلگرایان و تجربه گرایان و عملگرایان بسیارند[۴۶] در صفحات و سطور آینده به نقل بعضی ایرادات اهل علم به این پدیده‌ها خواهیم پرداخت.

دین و کرامات و خوارق عادات

کمتر دینی هست که اعتقاد به معجزه، کرامت و خوارق عادت در آن نباشد.

---

۴۵. نگاه کنید به: تلبیس ابلیس، للحافظ جمال الدین ابی الفرج عبدالرحمن ابن جوزی البغدادی، عنیت بنشره و تصحیحه والتعلیق علیه ادارة الطباعة المنیریة. بمساعدة بعض علماء الازهرالشریف (بیروت، دارالکتب العلمیة، بدون تاریخ) ص ۳۶۸.

۴۶. از جمله نگاه کنید به: رد تصوف و حکمة الاشراق، نگارش دکتر موسی جوان. (تهران، بی‌نا، ۱۳۴۱) بویژه صفحات ۲۸۲ـ۲۸۴، همچنین: وحی محمدی نوشتهٔ محمد رشید رضا ترجمهٔ محمدعلی خلیلی. چاپ دوم (تهران، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱) ص ۲۱۳ـ۲۴۰ که درمجموع انتقاد ملایمی است و مؤلف گاه به جای حمله به این پدیده‌ها به تصریح یا تلویح از آنهادفاع می کند!، همچنین: التصوف الاسلامی بین الدین و الفلسفة. تألیف ابراهیم هلال (القاهرة، دارالنهضة العربیة، ۱۳۹۵ ق) ص ۲۵۱ـ۲۷۸ (که انتقاد شدید بلکه یکسره رد و انکار است همچنین به: Martin, Gardner "ESP and PK" in Fads and Fallacies in the Name of Science (New York, Dover Publications, 1975) PP. 299 -314.

ادیان الهی که جای خود را دارند، ادیان غیرالهی چون آیین هندو، آیین کنفسیوس و آیین بودا هم قائل به کرامات و معجزاتند.

قرآن مجید به وقوع معجزه که به اذن و ارادهٔ الهی بردست انبیا برای نمایاندن صدق رسالت آنان، جاری شده بارها تصریح دارد. همچنین به کرامات صالحان، از جمله ظاهر شدن خرمای تازه بر درخت خشکیده برای مریم یا به دعای او، بکرزایی مریم یعنی ظاهر شدن روح‌القدس بر او که «کلمة‌الله» را به او القا کرد و مریم بار گرفت، زنده شدن ماهی خشکیده در داستان موسی و همراهش (خضر یا دیگری)، آوردن یا حاضر شدن تخت بلقیس در یک چشم به همزدن، خواب سیصد و نه سالهٔ اصحاب کهف، دعای مادر موسی (ع) که در گیر شد و فرزندش به آغوشش بازگشت، همچنین به وجود غیب، ملأ اعلی و روح و فرشتگان و شیطان (ابلیس) و شیاطین (دیوان، و تسخیر شدن بعضی از آنان) و جن و ایمان آوردن بعضی از آنان به اصالت قرآن و رسالت حضرت رسول اکرم (ص) و معراج پیامبر اسلام (ص) (اسراء) همچنین به استجابت بسیاری دعاها و نفرینها و نذر، همچنین رخ دادن رؤیای صادقه، در داستان یوسف (ع) و ابراهیم (ع) و اسماعیل (ع)، و فتح مکه توسط رسول اکرم (ع) (سورهٔ فتح، ۲۷) و شجرهٔ ملعونه که به بنی امیه تعبیر شده (اسراء ۶۰)، همچنین به انواع وحی، وحی به انبیا، وحی به مادر موسی (ع) و به نحل، و به زمین، و نیز وحی شیاطین به دوستدارانشان، تصریح شده است. همچنین به وقوع و جنبهٔ واقعی ولی غیر حقانی داشتن سحر، در داستان هاروت و ماروت، و موسی (ع) و ساحران فرعون و نیز زنان جادوگر حرفه‌ای که از آنان به النفاثات فی‌العقد (دمندگان در گره‌ها هنگام خواندن افسون و اعمال جادویی) تعبیر شده، همچنین به صحت چشم‌زخم (الازلاق بالابصار، سورهٔ قلم، ۵۱ که به «وان یکاد» معروف است و هنوز هم بسیاری از مسلمانان برای دفع چشم زخم این آیه را می‌خوانند).

بنیاد مسیحیت نیز بر معجزه و قبول معجزه است. از جمله قول به حلول لاهوت در ناسوت و بکرزایی مریم و صعود عیسی (ع) به آسمان، پس از برخاستنش از گور. علاوه بر حواریون، قدیسان مسیحیت نیز که تعدادشان بسیار است (بیش از ۷۵۰ نفر)[۴۷]

---

۴۷. یک منبع جدی و جدید در زندگینامه و احوال و آثار و کرامات قدیسان مسیحی فرهنگ قدیسان طبع پنگوئین است. بااین مشخصات: ←

صاحب معجزه یا کرامت شمرده می‌شوند. قدیس عنوانی است که کلیسا و پاپ به اولیا و شهدا و مجتهدان برجستهٔ مسیحیت می‌دهد، و معروف است که یک شرطش این است که حداقل چهار کرامت - چه در زمان حیات و چه در ممات - از آن فرد سرزده باشد، فی‌المثل شفا یافتن زائرانش. مسیحیان کاتولیک معتقدند که یادگارهای مقدس، از جمله قطعات بازمانده از صلیب عیسی (ع) که در هشت شهر اروپایی هست، و تاج خار عیسی (ع) که در پاریس محفوظ است، آثار متبرک و مقدسند و اثرات معجزه‌آسا ظاهر می‌سازند.

یکی از کرامتهای غریب بعضی قدیسان مسیحی، ظاهر کردن «جریحهٔ صلیب» است که به آن استیگماتا می‌گویند. استیگماتا، پنج زخمی است که عیسی مسیح (ع) به هنگام مصلوب شدن برداشت: دو بر دست، دو بر پا که با میخ کوفته شده بود و یکی بر پهلو که زخم نیزه بود. بعضی قدیسان مسیحی از شدت تشبه و همسان‌انگاری خود با مسیح (ع) ناگهان در طی خلسه، این زخمها را از پنج اندام خود ظاهر می‌کردند. سنت پاول (پولس رسول) همین پنج زخم را با خود داشته بوده است. همچنین قدیس فرانسیس آسیزی، و دیگران.[۴۸]

یکی از بزرگترین کراماتی که در تاریخ اخیر مسیحیت به وقوع پیوست، ظاهر شدن مریم عذرا در چند ناحیه بود. از جمله در لورد.[۴۹] در تاریخ یازدهم فوریه ۱۸۵۸ مریم عذرا بر دختر چهارده‌ساله‌ای به نام برنادت[۵۰] در ناحیهٔ لورد فرانسه ظاهر شد، و او را به خوردن آب از چشمه دعوت کرد، ولی چشمه‌ای نبود. برنادت با چنگالش خراش مختصری به زمین داد و چشمه‌ای جوشید. چهارسال بعد پس از بحث و تبادل نظرهای بسیاری که بین زعمای کلیسا صورت گرفت، اسقف ناحیه، صحت این تجلی را تأیید کرد. امروزه این چشمه هنوز جوشان و آبش متبرک و شفابخش است و سالیانه در حدود دومیلیون زایر از اطراف و اکناف جهان به زیارت آنجا و کلیسایی که در مجاورتش

→

Donald Attwater, *A Dictionary of saints* (London Penguin Books, 1965)

۴۸. دربارهٔ این پدیدهٔ غریب نگاه کنید به:

John, Ferguson, *An Illustrated Encyclopedia of Mysticism and the mystery Religions* (London, Thames, and Hudson, 1976) Stigmata.

49. Lourdes. 50. Bernadette, Subirous.

ساخته شده می روند. بسیاری از زایران بیمار، در این محل به خواست خداوند شفا حاصل کرده‌اند و انبوه عظیمی از چوبهای زیر بغل یا صندلیهای چرخدار از معلولان شفا یافته در محل خاصی از تأسیسات این زیارتگاه، به یادگار نگهداری می‌شود.

این واقعه یعنی ظاهر شدن مریم عذرا بار دیگر در تاریخ سیزدهم مه ۱۹۱۷ در روستایی به نام «فاطمه» در حوالی لیسبون تکرار شده است که شرح آن مفصل و معروف و در اغلب دایرة المعارفها مندرج است.

بعضی از پدیده‌های دینی نظیر معجزه یا استجابت دعا، ظاهراً با پدیده‌های فرا روانشناختی غیر دینی شباهت دارد. اما تفاوت عمدهٔ اینها در این است که در دین اگر به معجزات خارق عادات و قوانین طبیعت و دعاهای مستجاب اعتقاد دارند، آنها را پدیده‌های مستقل یا بی‌هدف یا ماجراجویانه نمی‌دانند، بلکه مستقیماً وابسته به حول و قوهٔ الهی می شمارند. این نظرگاه با شیوایی هرچه تمام‌تر در این بیت لسان‌الغیب بیان شده است:

فیض روح‌القدس ارباز مدد فرماید   دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد

یعنی چون فیض الهی لایتناهی است، می‌توان پذیرفت که از دیگران هم کراماتی از آن دست که از مسیح سر می‌زد، صادر شود.

وجود روح مجرد غیر مادی اگر هم به دلایل علمی و عقلی ثابت نشود، همچنان اهل دیانات به وجود آن و غیر مادی بودن آن اعتقاد دارند. حاصل آنکه اگر کلیهٔ دعاوی صدق و صحت اینگونه پدیده‌های فرا روانشناسی باطل باشد، یا ابطال بشود، یا اثبات نشود و مقبول علم و عقل این زمانه یا زمانه‌های بعدی قرار نگیرد، در هر حال خللی به اعتبار ادیان وارد نمی آید، چرا که ادیان پایه و ریشه در روش و نگرشی دیگر و بزرگتر دارند. دین لزوماً بستگی به اقناع علمی یا عقلی مؤمنان ندارد. نام دین ما - اسلام - خود حاکی از این حقیقت است. اسلام یعنی تسلیم و سرسپردن و دل نهادن به حقایق والا. گفتیم که معجزه، شباهت ظاهری به پدیده‌های فراروانشناسی دارد، ولی در تاریخ دین، اقلیت بسیار اندکی از معاصران انبیا بوده‌اند که به دیدار و دریافت معجزه نایل شده‌اند. یعنی شاهد عینی بوده‌اند، وگرنه پس از طی آن ایام، اکثریت عظیم اهل دیانت، آفتاب را دلیل آفتاب دانسته‌اند و در دل خود آرزوی معجزه یا نیاز به معجزه نداشته‌اند و ندارند، به رغم کسانی که معجزه‌ها می‌دیدند و همچنان به انکار و

استکبارشان افزوده می‌شد!

از سوی دیگر بنگریم، اگر صحت همه یا بعضی از پدیده‌های فراروانشناسی، به طریق علمی یا عقلی یا اجماعی ثابت بشود، در تحکیم مبانی ایمان و اعتقادات بسیاری از مؤمنان بی‌تأثیر نیست. چنانکه حضرت ابراهیم (ع) هم با همهٔ ایمان و ایقانی که به رستخیز و احیای مردگان داشت، از خداوند درخواست کرد که یکبار آن را برای مزید اطمینان قلبی او، به اجرا درآورد و خداوند درخواست او را اجابت کرد (قرآن مجید، سورهٔ بقره، آیات ۲۵۹ - ۲۶۰). امروزه هم بسیاری کسان که با پدیده‌های فراروانشناسی از جمله ادراکات فراحسی مواجه می‌شوند، یا صحت آن را می‌پذیرند بر آن می‌شوند که دیگر اصالت ماده و اصالت طبیعت، اعتباری ندارد، و بقای روح و حیات اخروی را می‌پذیرند، یا اگر پذیرفته باشند راسخ‌تر می‌شوند.

باری تمام لطف و اهمیت ایمان دینی و عرفانی در آن است که بی‌دلیل باشد. اصولاً ایمان یعنی «ایمان به غیب». علمی کردن و استدلالی کردن و فلسفی کردن ایمان، بیشتر به تضعیف و تحریف ایمان می‌انجامد تا تحکیم و تقویتش.

به همین جهت فلاسفه یا متکلمان بهترین و راسخ‌ترین و صادق‌ترین و صافی‌ترین مؤمنان نیستند. قول معروف پاسکال که می‌گفت: «به خدای ابراهیم و اسحق و یعقوب پناه می‌برم و ایمان دارم، نه خدای فلاسفه»، ناظر به همین معناست.

در قرآن مجید بارها دعوت به تأمل در مشهودات یا عالم شهادت شده است. اگر به دیدهٔ تحقیق و با قلب سلیم در ساده‌ترین پدیده‌های طبیعی از «برگ درختان سبز» تا «صدای پای آب» نگریسته شود، همه و همه راهی به حیرت و غیب وجود دارند. همین است که سعدی می‌سراید:

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

آری در ایمان، فرق بین شهود و غیب بر می‌خیزد، و این دو در هم می‌آمیزد. چنانکه علی بن ابیطالب (ع) کلام نهایی را در این زمینه گفته است: «اگر پرده برافتد یقین من افزوده نمی‌شود». از قدیس آوگوستینوس نقل است که گفته است:

جریان عادی امور، سیر عادی رویدادهای طبیعی، بیشتر از خرق آنها معجزه‌آساست.

علم و کرامات و خوارق عادات

ما نان خدا را می‌خوریم و سنگ طبیعت را به سینه می‌زنیم. بشر که آفریدهٔ خداست چون پروردهٔ دامان طبیعت است، به سنجه‌ها و پیمانه‌های طبیعی خو گرفته است و جهان هستی را با جهان طبیعت - یعنی رویهٔ پدیداری و پیمودنی جهان - یکسان می‌گیرد. مذهب اصالت طبیعت یا دهریگری سابقهٔ کهنی در فرهنگ بشری دارد و اوجش را در ماتریالیسم و پوزیتیویسم قرن نوزدهم و بیستم طی کرده است. لازم نیست که حتماً پدیدهٔ فراروانشناسی احضار روح، اصالت ماده را نقض کند. پیشرفت علم خود این کار را صورت داده است. امروزه، نه فقط برای اهل فلسفه و دین بلکه برای اهل علم هم قول به ماتریالیسم، ساده‌دلانه و سطحی نگرانه است. چه مادهٔ موجود صلب صریح وایستای ثابت‌العین مشت پر کن قابل اشارهٔ حسیهٔ قدیم نیست. ماده که رابطهٔ متقابل با انرژی دارد، مشتی تموج و تلاطم است، یا یک سلسله رویداد است. هیچ معلوم نیست که بنیادی‌ترین و نهادی‌ترین ذرهٔ سازندهٔ اتمها و عناصر طبیعت چیست. ذرات بنیادین، خود از ذراتی بنیادین‌تر تشکیل یافته و همچنان - پیدا نیست تا کجا - به اجزای بسیط‌تری تحلیل می‌شود.

آری تحولات عظیم و انقلابی علم در قرن اخیر در جزم و جمود ماتریالیسم قدیم رخنه انداخته است. قرنها بود که «تشبیه» (انسان وارانگاری) بر علم غلبه داشت، سپس نقطهٔ عطفی پدید آمد و «تنزیه» (نفی صفاتی چون صفات بشری و صور ذهنی بشری) بر آن غلبه یافت، و علم ناچار شد در بسیاری موارد دست از مدل سازی (تشبیه) بردارد و بسیاری از علوم یا مبانی علوم را بشدت ریاضی (انتزاعی و منطقی) کند. چرا که پس از انقلابی که نظریهٔ نسبیت و فیزیک و مکانیک کوانتومی برانگیخت، لازم شد که در مفاهیم زمان و مکان و جرم و ماده و طول و علت و علیت تجدیدنظر اساسی صورت گیرد. در سرعت نور، سخن گفتن از زمان و مکان مطلق، یا حتی مطلق زمان و مکان نادرست است، یا در حرکات تصورناپذیر و تصویرناپذیر ذرات اتمی و بنیادین- که شاید برخلاف اعتقاد قدما طفره را ممکن ساخته باشند - سخن از مکان و تمکن (جایگیری و جایداری و جهات اربعه و سته) گفتن مجازی و حتی لغو است. ذرات بنیادی و دون اتمی که جای خود دارد، هنوز اکثریت فیزیکدانها برای الکترون هم وجود خارجی نظیر فی‌المثل گردو یا گلوله قائل نیستند و او را کمابیش یک موجود قراردادی علمی می‌

شمارند، نه یك شیء مستقل ذوابعاد طبیعی. این واقعیت هم محرز است که هندسهٔ اقلیدسی که در آن کوتاه‌ترین فاصله بین دو نقطه خط مستقیم است، یا دو خط موازی تا بی نهایت همدیگر را قطع نمی‌کنند، یا مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است، مابازای طبیعی، یعنی واقعیت عینی فیزیکی صددرصد دقیق ندارد. هندسهٔ طبیعت -با آنکه ما اقلیدسی می‌اندیشیم- کاملاً اُقلیدسی نیست.

شک در اصل علیت (علیت طبیعی) سابقهٔ طولانی دارد. در اسلام نخست متکلمان اشعری بودند -و برجسته‌تر از همه ابوحامد غزالی- که منکر علیت شدند. در بسیاری از استنباطها و استدلالهای علمی جدید به جای علیت طبیعی علیت آماری را می‌گذارند که فقط اعتبار کلی و نامشخص دارد و چنانکه گفته شد، در بعضی از شعب علوم ناگزیرند عادات و قوالب فکری-فلسفی قدیم را برای پژوهشهای بسیار خرد و بسیار کلان وابگذارند. در علوم زیستی مسئلهٔ راز حیات، و در علوم اجتماعی مسئلهٔ فردیت یعنی اختیار انسانی، از اتقان محاسبه ها می‌کاهد. آزمون و خطا اساس علم است. آزمون ناگزیر، و خطا نازدودنی است و یقین قطعی ـ جز در ایمان، آن هم ایمان راسخان ـ از بشر دریغ شده است. علم از دیرباز با غیرعلم، حتی خرافات عجین بوده است. طب از دل جادوگری و شیمی از دل کیمیا برآمده است. اینک نیز می رود که از فراروانشناسی یا ماوراء روانشناسی، روانشناسی ماوراء پدید آید.

ایرادها و انتقادهای اساسی ای که بر پدیده‌های فراروانشناسی می‌گیرنداز این قرار است: ۱) روش و نگرش علمی را نقض می‌کند و منکر علیت و محدودیتهای زمانی و مکانی است ۲) نظریهٔ معنی دار و جامعی برای تحلیل و تعلیل این پدیده ها از سوی دست اندرکاران یا طرفدارانش تدوین نشده است.

پاسخ انتقاد اول این است که دین و عرفان و هنر و فلسفه و اخلاق که نهادهای بسیار مهم فرهنگی جامعهٔ بشرند نیز تطابق کامل یا حتی ناکامل با موازین علمی ندارند. در خود علم هم نظریه ها یا یافته های جدیدی بوده است که سالها و سده‌ها به عنوان اینکه با سنت علمی مخالف است طرد می شده و سپس پذیرفته شده است (نظیر هیپنوتیسم و طب سوزنی). جبر علّی و محدودیت زمان و مکان در نسبیت و فیزیک اتمی مورد تجدید نظر قرار گرفته است. قول به وجود روح و اثبات اینکه بعضی کسان با روح تماس می‌گیرند فی‌نفسه موازین علمی را نقض نمی‌کند، البته ماتریالیسم خشک و خام نقض

می‌شود. مگر آنکه باز بگویند روح هم مانند انرژی، جلوه‌ای از ماده است.

پاسخ دیگر این است که این پدیده‌های فراروانشناسی طبق تعریف فراطبیعی‌اند. لذا طبیعی است که توجیه و تعلیل «طبیعی» نداشته باشند. به قول استاد شهید مرتضی مطهری جستجوی ماوراءالطبیعه در درون طبیعت نادرست و نقض غرض است.

اما به این پاسخ، می‌توان چنین پاسخ داد که درست است اینها پدیده‌های فراطبیعی‌اند، ولی در حوزه طبیعت رخ می‌نمایند. روح مجرد در عین تجردش نامعلوم و درنیافتنی است ولی از آثاری که در جهان مادی می‌گذارد قابل ردیابی است. تله‌پاتی یا دورآگاهی، بالاخره بین دو انسان انجام می‌گیرد و قابل بررسی تجربی است و هزاران بار هم اینگونه بررسی دربارهٔ آن انجام شده است.

نکتهٔ مهم در این زمینه، یعنی تجربه‌پذیری و تحقیق‌پذیری این پدیده‌ها این است که همواره در شرایط آزمایشگاهی قابل تجدید و تکرار نیستند. رؤیای صادقه را نمی‌توان ایجاد کرد. یا روح را نمی‌توان هرگاه که شرایط آزمایش و حضور گواهان ایجاب کرد، احضار و درواقع «جلب» کرد. حتی در عالم پدیده‌های فیزیکی هم در بسیاری از موارد شرایط و ابزار آزمایش بر مورد آزمایش اثر می‌گذارد و آن را تحریف و مطالعه‌اش را دشوار یا ناممکن می‌سازد.

بسیاری از رصدها یا آزمایشهای اخترشناسی تابع اوضاع کیهانی است و گاه در طی عمر چند نسل از دانشمندان فقط یکبار رخ می‌دهد و چه‌بسا تکرارناپذیر است.

پاسخ دیگر این است که پژوهندگان پدیده‌های فراروانشناسی نیز برای روشهای علمی احترام قائلند و تحقیقات خود را صرفاً به همین شیوه انجام می‌دهند. شک نیست که انسان بطور طبیعی به اطلاعات شفاهی‌ای که به حد تواتر می‌رسد اعتنا می‌کند و برای آن حجیت و اعتبار قائل است و بسیاری از علوم نقلی و در رأس آنها تاریخ مبتنی بر سماعیات شفاهی و کتبی است وگرنه چنانکه گفته‌اند امکان اثبات قطعی رویدادهای تاریخی، فی‌المثل جنگ ایران و یونان و وجود واقعی شخصیتهای تاریخی چون اسکندر و ناپلئون هم به طریق علمی پوزیتیویستی منتفی است.

باری انجمن تحقیقات روحی بریتانیا و نیز آمریکا که یکصدسال از تأسیس آن می‌گذرد بنای کار خود را بر پژوهشهای علمی گذارده است و همواره رؤسای آن مقام علمی یا فلسفی شامخی داشته‌اند و در میان آنها تاکنون سه برندهٔ جایزهٔ نوبل و ده عضو

انجمن سلطنتی (علمی) بریتانیا- که یکی از معتبرترین و کهن‌ترین انجمنهای علمی جهان است - وجود داشته‌اند [۵۱] آیزنک می‌نویسد:

«اگر توطئهٔ عظیمی در کار تقریباً سی دانشکده از تمام دنیا و صدها دانشمند بسیار ارزنده در زمینه‌های مختلف که بسیاری از آنان اساساً مخالف ادعاهای پژوهشهای روحی هستندنباشد، تنها نتیجه‌ای که یک مشاهده گر بیطرف می‌تواند بگیرد باید این باشد که اشخاص معدودی واقعاً وجود دارند که به وسایلی که هنوز نزد دانش ناشناخته است از آنچه در ذهن دیگران یا در ماوراء جهان می گذرد، آگاهی حاصل می کنند. این موضع نباید به عنوان پشتیبانی از پندارهایی چون بقای پس از مرگ، مینوگروی (ایده آلیسم) فلسفی، یا چیزی دیگر تعبیر شود، تعبیر این امر واقع باید تا دانستگی کامل‌تری از شرایطی که زیر آن این نتایج فراهم می‌شود و وسایلی که از آن راه، دانستگی فوق حسی هدایت می‌شود، باقی بماند.[۵۲]

نیز بسیاری از فیلسوفان و روانشناسان و متفکران و نویسندگان بزرگ قرون اخیر و بویژه قرن حاضر بطور کلی صحت همه یا بعضی از انواع پدیده‌های فراروانشناسی و کرامات و خوارق عادات را پذیرفته‌اند که بعضی از آنها را نام می‌بریم:

۱. امانوئل سودنبورگ[۵۳] (۱۶۸۸_۱۷۷۲) دانشمند، فیلسوف، متکلم و عارف بزرگ سوئدی. در ریاضیات و نجوم تبحر و در مکانیک نبوغ خاصی داشت. بعدها از تحقیقات او در زمینهٔ ساختن زیردریایی و هواپیما استفاده شد. معدن‌شناس برجسته‌ای بود و سی‌سال تمام در صنعت استخراج و ذوب فلز سوئد کار کرد در فیزیک و شیمی و فیزیولوژی و تشریح نیز تحقیقات ارزنده‌ای دارد. در برهه‌ای از عمرش به رازبینی و رازشنوی رسید و از آن پس بیشتر همت خود را مصروف به الهیات و عرفان کرد. منکر تثلیث و قائل به توحید بود. از او نقل شده است که فرشتگان را می دید و با آنان سخن

---

۵۱. برای لیست کامل رؤسای انجمن تحقیقات روحی بریتانیا از آغاز در سال ۱۸۸۲ تا ۱۹۷۱ نگاه کنید به: مبانی سرنوشت یاادراک ماورای حواس.
نوشتهٔ آرتور کستلر. ترجمهٔ عبدالله انتظام وزیری (تهران، وحید، ۱۳۶۳) ص ۳۵_۳۸.

۵۲. درست و نادرست در روانشناسی، ص ۱۸۴_۱۸۵.

۵۳. امانوئل سودنبورگ. Emanuel Swedenborg برای شرح احوال کاملتر او نگاه کنید به دایرةالمعارف بریتانیکا، و دایرةالمعارف فارسی.

می گفت. از خود «خلع جسد» می کرد و به سیر در عوالم روحانی می پرداخت. آثار علمی او بسیار است. مهم‌ترین اثر او در این زمینه کتابی است به نام بهشت و دوزخ، ۲. سر ویلیام کروکس[54] (۱۸۳۲ـ۱۹۱۹) فیزیکدان و شیمیدان انگلیسی کاشف عنصر تالیوم و سازندهٔ رادیومتر، ۳. سر اولیور جوزف لاج[55] (۱۸۵۱ـ۱۹۴۰) فیزیکدان انگلیسی و رئیس دانشگاه بیرمنگام. تحقیقات مهمی در زمینهٔ حرکات یون و الکترومغناطیس و الکترولیز دارد. درعین حال به پژوهشهای روحشناسی و خوارق عادات علاقه بسیار داشت و در این زمینه چند کتاب مهم دارد. در راه ائتلاف علم و دین نیز بسیار کوشا بود، ۴. شارل ریشه[56] (۱۸۵۰ـ۱۹۳۵) استاد فیزیولوژی دانشکدهٔ طب دانشگاه پاریس و برندهٔ جایزهٔ نوبل ۱۹۱۳ در فیزیولوژی، که در سال ۱۹۰۵ ریاست انجمن تحقیقات روحی (روحشناسی) انگلیس را به عهده داشت، ۵. ویلیام جیمز[57] (۱۸۴۲ـ۱۹۱۰) فیلسوف و روانشناس آمریکایی، ۶. هنری سیج‌ویک[58] (۱۸۳۸ـ۱۹۰۰) فیلسوف انگلیسی و نخستین رئیس انجمن تحقیقات روحی بریتانی، ۷. ویلیام مک‌دوگال[59] (۱۸۷۱ـ۱۹۳۸) روانشناس انگلیسی که بیش از هر روانشناس دیگری در قرن‌بیستم کوشید که به‌روانشناسی مبنای تجربی و فیزیولوژیایی بدهد. با راین در دانشگاه دیوک در کارولینای شمالی همکاری وسیعی در زمینهٔ پژوهشهای فراروانشناسی داشت، ۸. هانری برگسون[60] (۱۸۵۹ـ۱۹۴۱) فیلسوف فرانسوی، و از رؤسای انجمن تحقیقات روحی (روح‌شناسی) بریتانیا، ۹. کارل گوستاویونگ[61] (۱۸۷۵ـ۱۹۶۱) روانشناس و روان‌درمانگر سوئیسی که همکار و همطراز فروید بود، ولی راهش را از او جدا کرد. قائل به‌صحت پدیده‌های فراروانشناسی بویژه رؤیای صادقه و طرفدار جدی‌تر گرفتن فراروانشناسی بود. از او چند اثر به‌فارسی ترجمه‌شده است، ۱۰. رودولف اشتاینر[62] (۱۸۶۱ـ۱۹۲۵) متفکر و دانشمند سوئیسی، بنیانگذار مکتبی به نام «حکمت انسانی»، ۱۱. هانس دیریش[63] (۱۸۶۷ـ۱۹۴۱) زیست‌شناس و فیلسوف آلمانی، ۱۲. چارلی دونبار براود[64] (۱۸۸۷ـ۱۹۷۱) فیلسوف انگلیسی که دو نوبت و جمعاً به مدت ۵ سال رئیس انجمن

54. Sir William Crookes
55. Sir Oliver Joseph Lodge
56. Charles Richet
57. William James
58. Henry Sidgwich
59. William Mc Dougall.
60. Henri Bergson.
61. Carl Gustav Jung
62. Rudolf Steiner
63. Hans Driesch
64. Charlie Dunbar Broad

تحقیقات روحی (روحشناسی) بریتانیا بود، ۱۳. فردریک و. ه. مایرز [۶۵] (۱۹۰۱-۱۸۴۳) استاد روانشناسی دانشگاه کمبریج و از اعضای فعال انجمن تحقیقات روحی بریتانیا، ۱٤. جوزف بانکزراین [٦٦] (معاصر و احتمالاً زنده) استاد روانشناسی و مدیر آزمایشگاه فراروانشناسی - که مکدوگال تأسیس کرده‌بود- در دانشگاه دیوک در کارولینای شمالی. پژوهشهای علمی چهل سالهٔ او در زمینهٔ فراروانشناسی (ادراکات فراحسی و خوارق عادات) اهمیت شایانی دارد، ۱۵. ژول رومن [٦٧] (۱۹۷۲-۱۸۸۵) شاعر، نمایشنامه‌نویس و داستان‌نویس فرانسوی، عضو آکادمی فرانسه، صاحب آثار بسیار از جمله، رمانی به نام مردان باحسن‌نیت (در ۲۷ جلد)، ۱٦. اچ. جی. ولز [٦٨] (۱۹٤٦-۱۸٦٦) داستان‌نویس انگلیسی، ۱۷. موریس مترلینک [٦٩] (۱۹٤۹-۱۸٦۲) متفکر الهی، شاعر، نمایشنامه‌نویس بلژیکی که بعضی از آثارش به فارسی ترجمه شده است، ۱۸. سر گیلبرت مری [۷۰] (۱۹۵۷-۱۸٦٦) نمایشنامه‌نویس و محقق انگلیسی، ۱۹. آپتن سینکلر [۷۱] (۱۹٦۸-۱۸۷۸) نویسنده و سیاستمدار امریکایی، ۲۰. آلدوس هاکسلی [۷۲] (۱۹٦۳-۱۸۹٤) داستان‌نویس و مقاله‌نویس برجستهٔ انگلیسی که چند اثر از او به فارسی ترجمه شده است، ۲۱. آرتور کستلر [۷۳] (۱۹۸۸-۱۹۰۵) نویسندهٔ مجاری-انگلیسی که ابتدا مارکسیست بود، سپس از مارکسیسم و کمونیسم سرخورد و چندین اثر در رد آن نوشت که غالباً به فارسی درآمده است: خدایی که توفیق نیافت (که همراه با چند مؤلف دیگر نوشته است)، ظلمت نیمروز، از ره رسیدن و بازگشت، و اخیراً تحقیق تازه و جنجال‌انگیزی از او دربارهٔ منشأ قوم یهود به نام خزران به فارسی ترجمه و منتشر شده است. کستلر به علم و تاریخ علم، علاقهٔ بسیاری داشت. از او در این زمینه خوابگردها به فارسی ترجمه شده است. جدیدترین اثری که از او به فارسی درآمده و با بحث ما ارتباط دارد مبانی سرنوشت یا ادراک ماورای حواس [۷٤] است. او کتاب دیگری نیز در همین

---

65 .F. W. H. Mayers. 66 .Joseph Banks Rhine.
67 .Jules Romain. 68 .H. G. wells
69. Maurice Maeterlinck 70 .Sir Gilbert Murray.
71. Upton Sinclair 72 .Aldous Leonard Huxley. 73 .Arthur Koestler.

۷٤. مبانی سرنوشت یا ادراک ماورای حواس، نوشتهٔ آرتور کستلر. ترجمهٔ عبدالله انتظام‌وزیری (تهران، وحید، ۱۳٦۳) این کتاب *Roots of Coincidence* کستلر است. ولی از ترجمهٔ فرانسه‌اش به فارسی درآمده.

زمینه دارد.

در پایان این فهرست، برای حسن ختام باید از مرحوم ادیسون یاد کرد، تامس ادیسون[۷۵] (۱۸۴۷ـ۱۹۳۱) مخترع معروف امریکایی که لامپ چراغ برق و طرح شبکهٔ توزیع برق را اختراع کرد ـ و بیش از ۱۳۰۰ اختراع به نام او ثبت است ـ به پدیده‌های فراروانشناسی اعتقاد داشت و در اواخر عمر، دست در کار ساختن دستگاه فوق‌العاده حساسی بود که به مدد آن بتوان با ارواح درگذشتگان ارتباط پیدا کرد.

باید دید با اینهمه پژوهشهای بیش از یکصد ساله و روی آوردن و ایمان داشتن عدهٔ کثیری از بزرگان دین و فلسفه و علم و اندیشه به پدیده‌های فراروانشناسی، چرا هنوز، نظریهٔ جامعی برای توجیه آن ارائه نشده، و فراروانشناسی به جریان اصلی و اصیل علم راه نیافته است؟ یک پاسخش این است که ماهیت این پدیده‌ها به نحوی است که مانند سایر پدیده‌ها تن به تحقیقات و تجارب علمی نمی‌دهد. مانع دیگر هراس ذهنی اهل علم است از این مقولات که تصور می کنند با طرفدارانه یا حتی بیطرفانه نگریستن به این پدیده‌ها، به دامان و بلکه درهٔ خرافات درمی‌غلتند یا اسلوب و اصالت روش علمی با قول به این «محالات» آسیب می‌بیند. حال آنکه این پدیده‌ها نه محالند نه ممتنع. علامه طباطبائی ـ قدس سره ـ بیان دقیقی دربارهٔ محال نبودن این پدیده‌ها دارد:

> باید دانست که اینگونه امور و رویدادها، اگرچه از نظر عرف و عادت غریب است و بعید شمرده می‌شود، ولی از سنخ اموری نیست که بالذات محال باشد، بطوری که به ضرورت و بداهت عقل باطل باشد. چنانکه فی المثل قول به این که ایجاب و سلب از هر جهت باهم جمع یا رفع می‌شوند، یا سلب شیء از نفس، یا اینکه «یك» نیمهٔ «دو» نیست و نظایر آنها که بالذات ممتنع است. حال آنکه در این مورد عدهٔ کثیری از اصحاب ادیان از قدیم‌الایام تاکنون صحت آنها را پذیرفته و انکار و تخطئه نکرده‌اند و اگر معجزات (و کرامات و خوارق‌عادات) بالذات ممتنع بود و هیچ عاقلی آن را نمی‌پذیرفت و به آن استناد و استدلال نمی‌کرد و صدور آن را به هیچ کس نسبت نمی‌داد.[۷۶]

75. Thomas Aiva Edison

۷۶ . المیزان فی تفسیرالقرآن، تألیف الاستاذ العلامة السید محمدحسین الطباطبایی. ط ۳: ۲۰ ج ←

آیزنک دلایل دیگر علم یا علمی‌نشدن نهایی فراروانشناسی راچنین بیان می کند :

یکی از دلایل این وضع امور را البته باید در جوانی و نارسی نسبی فراروانشناسی یافت. دلیل دیگر دشواری فراهم‌کردن بودجهٔ لازم برای اجرای کار تمرکزیافته، هماهنگ و طولانی از این نوع است. دلیل سوم را شاید بتوان در عنادی که تا این اواخر، پژوهش در فراروانشناسی برپا کرده‌است، و حتی هنوز به آن غلبه نشده‌است، یافت. بدون تردید درموقع خود تمام این دشواریها ازبین خواهند رفت و ما درآغاز یک نظریهٔ تعقلی از فراروانشناسی قرار خواهیم گرفت. تاآن زمان شاید ما نباید زیاد عیبجو باشیم و به یاد بیاوریم که دربارهٔ بیشتر پدیده‌های روانشناسی نیز نظریه درستی نداریم.[۷۷]

آری، اگر حقیقت و حقایقی در این پدیده‌ها و ماورای آنها نهفته باشد و اهل علم - که طبعاً اهل انصاف و دوستدار حقیقتند - منکرآن یا غافل از آن بشوند، آنجاست که باید «روح» علم (تاچه رسد به علم‌روح) آزرده شود. استیس فیلسوف اصالت طبیعی و تجربی مشرب انگلیسی-امریکایی که تحقیق عمیقی دربارهٔ عرفان دارد و طی یک بررسی عقلی-تجربی-فلسفی مفصل حقانیت آن را پذیرفته است، می گوید :

ما تا عالم مطلق نباشیم دلیل و صلاحیت کافی نداریم که یک رویداد را هرقدر هم محیرالعقول و فوق عادی باشد، خارق قوانین طبیعت بشماریم، مگر اینکه مطمئن باشیم که تمامی قوانین طبیعی جهان را مو به‌مو شکافته‌ایم و شناخته‌ایم، چرا که درغیر این صورت ممکن است مشکل ما درقانونی نهفته باشد که‌ازآن بی خبریم.[۷۸]

ارزیابی و سخن آخر

بسیاری از مردم معجزه گرا هستند و خرق قوانین و نوامیس طبیعت را از جریان

→ (تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۹۷ ق) ج ۱، ص ۷۳.

۷۷ . درست و نادرست در روانشناسی، ص ۱۹۸.

۷۸ . عرفان و فلسفه، نوشتهٔ و. ت. استیس. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. چاپ‌سوم (تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۷) ص ۱۳.

عادی- و در واقع معجزه آسای-خود قوانین و نوامیس خوش‌تر دارند. چرا که شاید در ژرفنای دل خویش این طمع خام را دارند که پس در این هرج و مرج امید آن هست که محال‌ترین آرزوها برآید. لذا همه اضغاث احلام را رؤیای صادقانه می‌پندارند و به آسانی می‌پذیرند، بلکه پذیرفته-ناپذیرفته به دیگران می‌پذیرانند که کفش فلان مراد و مرشد از غیب جفت می‌شود و فلان زاهد و صوفی-بلکه مرتاض و جوکی-از آب و گلهای اولیه سلوک درنیامده، طی‌الارض و کیمیا و تسخیر شمس و اسم اعظم و تصرف قلوب دارد. عصر این غرابت گراییها و گزافگوییهای ناسنجیده به‌سر آمده است. در گذشته هم اجماع اهل علم آن را نمی‌پذیرفته است. ابوریحان و کپلر با آنکه برای تشفی خاطر دیگران یا گذران معیشت به احکام نجوم (اخترگویی و طالع‌بینی) می‌پرداختند ولی بالصراحه در آثار خویش آن را بی‌پایه و موهوم خوانده‌اند.

در ازای این جنبهٔ افراطی، یک افراط یا تفریط دیگر هم که بیشتر زادهٔ قول به اصالت ماده و اصالت طبیعت و اصالت علم (نیز اصالت حس و اصالت تجربه) و مکتبهای حاد اصالت فیزیکی نظیر پوزیتیویسم منطقی است، وجود دارد و آن انکار و تخطئهٔ هرگونه عوالم و احوال و حقایق جز عالم طبیعت و احوال عادی و ادراکات حسی است، و هیچ خارق عادتی را حتی اگر استجابت دعا یا رؤیای صادقه باشد نمی‌پذیرد و همه را حمل بر تصادف و توارد و توهم می‌کند.

نگارندهٔ این سطور، نظرگاه میانه را می‌پذیرد. یعنی برآن است که اینهمه نقل متواتر که از خوارق عادات در حوزهٔ تمدنهای بزرگ بشری، از جمله تمدن اسلامی، هندی، چینی، یونانی، مصری و غیره هست و سابقهٔ مکتوب بیش از دوهزار ساله دارد، نیز آنچه در اعصار اخیر به‌طریق شفاهی به‌ما رسیده و یا در زمان خود از ثقات شنیده و یا نمونه‌های کمرنگ آن را در زندگی خویش و خویشان و دوستان و آشنایان دیده‌ایم، و یک قرن از شروع بررسی علمی آنها در بیش از پنجاه دانشگاه و انجمن و مؤسسهٔ علمی جهان می‌گذرد و نتایج انکارناپذیری به‌بار آورده است اذعان دارد که این پدیده یعنی خرق عادت یا پدیده‌های فراروانشناسی- اگر چه نه همهٔ موارد و نمونه‌های آن-صدق و صحت دارد و راه به‌جایی می‌برد و یکسره تصادف و توارد و توهم نیست، و با آنکه در بعضی موارد با شیادی و ماجراجویی و دروغ و دستان آمیخته است، اصل و نمونه‌های اصیل آن با حقیقت و با ایمان رابطهٔ استواری دارد، چنانکه در بسیاری موارد، ایمان را

شرط رخ‌دادن اینگونه پدیده‌ها شمرده‌اند. آری به قول شاعر:

هم جهان غیبی و هم غیب جهانی دارد

شرط بندی پاسکال

نظری به زندگی علمی و اندیشه‌های فلسفی پاسکال[1]

بلز پاسکال (۱۶۲۳ - ۱۶۶۲) از متفکران اصیل و بزرگ فرانسه و جهان به شمار می آید. او ریاضیدان، فیزیکدان، فیلسوف دین، متکلم، نثرنویس هنرمند، بنیانگذار نظریهٔ جدید احتمالات، واضع قانون فشار، معروف به قانون پاسکال است. از کودکی، آثار تیزهوشی و درک عمیقی از خود نشان می‌داد. پدرش در پرورش و آموزش او کوشا و بلکه سختکوش بود. آموزش زبان لاتین و یونانی و ریاضیات او، از خردسالی آغاز شد. در سال ۱۶۳۹ (شانزده سالگی) رساله‌ای در باب مقاطع مخروطی (مخروطات) نوشت که در سال بعد به چاپ رسید. خواهرش می گوید که مردم، چندان از رسالهٔ مخروطات به اعجاب در آمدند که می گفتند از عهد ارشمیدس به اینسو، چنین اثر شگرفی در این زمینه پدید نیامده است. دکارت نیز که معاصر او بود و با یکدیگر ملاقات کرده بودند، این رساله و نبوغ ریاضی پاسکال را تحسین می کرد. شک نیست که پاسکال، نبوغ ریاضی

---

۱. این بخش عمدتاً مقتبس از بخش مربوط به پاسکال در جلد چهارم تاریخ فلسفه، نوشتهٔ فردریک کاپلستون است که با منابع دیگر تلفیق شده است. مشخصات اثر کاپلستون از این قرار است:
Frederick Copleston, *A History of Philosophy*. New York, Image Book, 1963. vol IV. PP. 161 - 180.

داشت، چه در سن یازده‌سالگی بی آنکه اثر اقلیدس را خوانده باشد، مسائل هندسهٔ اقلیدس را تا قضیهٔ سی و دوم، از پیش خود، طرح و حل کرده بود.

پدرش با گردآوری عوارض و مالیات، سر و کار داشت و او برای کمک به او، یک ماشین حساب اختراع کرد که مبنای پیشرفته‌ترین حسابگرهای الکترونیکی جدید به حساب می آید. سپس یک سلسله آزمایش برای اثبات حقانیت کشف تجربی توریچلی از خلاء انجام داد. در اواخر زندگی کوتاهش (۳۹ سال) که سخت سرگرم مباحثات کلامی و دینی بود بنیاد حساب بی‌نهایتها، حساب انتگرال و حساب احتمالات را همراه با فرما[2] گذاشت. در سال ۱۶۵۴، در شب بیست و سوم نوامبر، تجربهٔ روحانی و حال عرفانی ژرفی به او دست داد که از آن به تجدید ایمان پاسکال تعبیر می کنند. پاسکال، یادگار خلاصه‌ای از احوال این شب قدر و تجلی نوشته بود و همچون حرزی به لباس خود دوخته بود تا فراموشش نکند و در آن چنین آمده بود: «از ساعت ۱۰/۳۰ شب، تا ۱۲/۳۰ آتش، خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، نه خدای فلاسفه و اهل علم. یقین، یقین، شور، شادی، صفا، خدای عیسی مسیح ...، عیسی مسیح. باشد که هرگز از او جدا نشوم.»

از آن پس زندگیش، رنگ دینی عمیق‌تری یافت و با آنکه هستی خود را در برابر احساس حضور و هستی خداوند فراموش کرد، ولی فعالیتهای علمیش را به عنوان «کار و بار دنیوی» تلقی نکرد و از پیگیری آنها، باز نایستاد. ولی طبعاً گرایشش به مباحث کلامی بیشتر شده بود.

در سال ۱۶۵۲ خواهرش -ژاکلین- عضو جامعه پور روایال شد که اعضایش پیروان و هواخواهان یانسنیوس[3] اسقف هلندی بودند که در همان اوان کتاب مشهوری به نام اوگوستینوس تألیف کرده بود و در همان سالها از سوی مقامات کلیسا، بدعت آمیز و کمابیش ممنوعه تلقی شده بود. اما پاسکال، به این فرقه یا هر فرقهٔ دیگر متعهد نشده بود

---

۲. پی یر دوفرما (۱۶۰۱ - ۱۶۶۵) Pierre de Fermat ریاضیدان فرانسوی.

۳. کورنلیوس یانس / یانسنیوس (۱۵۸۵ - ۱۶۴۸) Cormelius Jansen [ius] متکلم هلندی. در الهیات مشرب اوگوستینوسی داشت با یسوعیان (= ژزوئیتها) مجادله داشت. آیینی که بنیاد نهاد تأکید بر عنایت و تقدیر الهی داشت و بر آن بود که برای رستگاری تنها ایمان قلبی کافی نیست بلکه عمل به جوارح نیز لازم است. شدیداً وابسته به نظر گاههای کلیسای کاتولیک بود. کتاب معروف او، آموزهٔ قدیس آوگوستینوس در باب طبیعت بشر (۱۶۴۰) است.

و اعلام می‌کرد که وابسته به محفل پور روایال نیست، بلکه پایبند به کلیسای کاتولیک است. یانسنیست [= پیرو آیین یانسن] شمردن پاسکال هم درست نیست، بلکه فقط با پیروان یانسنیوس (= یانسن) همدلی داشت و همزبان با آنان از تباهی یافتن طبیعت بشری پس از هبوط و گناه جبلّی و عجز بشر که بدون دستگیری عنایت الهی و کمند جاذبهٔ او نمی‌تواند از چاهسار طبیعت بیرون آید، سخن می‌گفت. و در همین زمینه و با همین گرایش بود که نامه‌های ولایتی[4] (= نامه‌های پرووانس) را نوشت که در سال ۱۶۵۷ جزو فهرست کتب ممنوعهٔ کلیسا در آمد. این نامه‌های هجده گانه، اثری بود که با مشورت و به انتصار بعضی از پیروان پیشتاز و در معرض تهدید آیین یانسن نوشته شده بود و یکی از بزرگترین شاهکارهای نثر فرانسه به شمار می‌آید.

شهرت اصلی این نامه‌ها از آن جهت بود که به الهیات اخلاقی و اخلاق آسانگیرانهٔ یسوعیان[5] حمله کرده بود. حرف اصلی یسوعیان این بود که در جهان معاصر، باید برجنبه‌های اصالت انسانی یا انساندوستانهٔ مسیحیت تأکید شود و در مورد تبعیت از آرمانهای مسیحیت نباید الزام و تعهد شداد و غلاظی در کار باشد و با این تسامح می‌خواستند به شمارهٔ مؤمنان مسیحی بیفزایند. پاسکال، این اومانیسم را برابر با شرک می‌دانست و هر نوع وا دادن و کوتاه آمدن در برابر آرمانهای اصلی و اصیل مسیحیت را معارض با خلوص و اخلاص مسیحی می‌شمرد. اینکه پاسکال یسوعیان را به ریا و نفاق متهم می‌کرد، بیراه و بیدلیل نبود. در این مباحثات، دست بالا از آنِ او بود، چه نویسنده‌ای شیوا و پرشور بود، و به نامه‌های ولایتی پاسخی که هم‌ارز آنها باشد داده‌نشد. ولی در دراز مدت، پاسکال شکست خورد، چه الهیات «اخلاقی» با آن اخلاق سفسطه و سالوس تاریخ و پشتوانهٔ مدیدی داشت. پاسکال پس از آن شب قدر و تجلی که در زندگی خویش آزموده بود، در صدد تهیه و تدوین دفاعنامه (آپولوژی) جانانه‌ای از مسیحیت بود، ولی از این طرح، فقط یادداشتهای پراکنده‌ای که حاوی کلمات قصار و نکته‌های نغزی است باقی ماند و عمرش وفا نکرد. این یادداشتها همان است که به اندیشه‌ها معروف است.

---

4. *Letters Provinciales = The Provincial Letters*

۵. یسوعیان یا ژزوئیتها. جامعهٔ یسوعیان در سال ۱۵۳۴ توسط ایگناتیوس لویولایی Ignatius Loyola تأسیس شد که اعضایش خادمان سختکوش کلیسا بودند و هستهٔ اصلی نهضت ضد اصلاح دینی را تشکیل می‌دادند. اینان بر عکس «یانسنی» های جبری، اختیارگرا بودند. یسوعیان هدف انتقاد و حریف اصلی پاسکال و یانسن و یانسنیستها بودند.

باری، پاسکال همانند دکارت، ریاضیدان و کاتولیک بود. دکارت فیلسوف حرفه‌ای بود، اما پاسکال مدافعه گر (آپولوژیست) حریم مسیحیت و متکلم. یا می‌توان گفت که فیلسوف دین بود. پاسکال، دربند این بود که برای حل مشکلات انسان از وحی مسیحی استفاده کند. به یک تعبیر، او را اگزیستانسیالیست هم می‌توان نامید. بعضی از فیلسوفان از جمله برگسون و ژاک شوالیه، او را فیلسوف و همطراز با دکارت، و یکی از دو فیلسوف بزرگ فرانسوی، می‌شمارند. امیل بریه، او را مدافعه‌گر آیین کاتولیک به شمار می‌آورد.

خداشناسی پاسکال

پاسکال بر آن است که همان شأنی که تجربه درعلوم طبیعی دارد، مرجعیت موثق (اتوریته) برای دین و ایمان دارد. در بحث شرط بندی مشهورش - که بطور کامل نقل و ترجمه خواهد شد - می گوید: ما، نه وجود و نه ماهیت خداوند رامی‌شناسیم. چه او نه امتداد دارد، نه حد و محدودیت. ما با ایمان به وجود خدا، پی می‌بریم و با نور هدایت (= عنایت) به ماهیّت (= ذات) او.

پاسکال، آشکارا، بر آن است که عقل طبیعی از اثبات وجود خداوند، ناتوان است و فقط ایمان است که ما را از حقیقت وجود خداوند مطمئن می‌سازد. در یکی از اندیشه هایش می گوید: دلایل حکمی و فلسفی اثبات وجود خدا، چندان دور از ذهن و پیچیده‌اند که بسیار کم اثرند و اگر بعضی‌کسان را به‌کار آیند، فقط در طی لحظاتی است که آن برهان را در مدّ نظر دارند. همینها هم یک ساعت بعد، نگرانند که مبادا اشتباه‌کرده باشند (اندیشهٔ شمارهٔ ۵۴۳، بعضی چاپها شمارهٔ ۱۹۰).

یکی از دلایل عمدهٔ پاسکال، در اینکه دلایل فلسفی و شیوه‌های سنتی فیلسوفان را در پی بردن به وجود خداوند نفی می کرد، این بود که اینان نه از فقر ذات خود و غفلت و غشاوهٔ درون و نه از اهمیت ارشاد مسیح که شفیع و منجی است باخبرند. به نظر او، دلایل فلسفی وجود خدا، برای مجاب کردن ملحدان گردنکش کافی نیست، بلکه، حتی بیفایده و عقیم است، چه معرفتی هم که به بار بیاورد، معرفت خداوند بدون مسیح است. یعنی سرانجام خداشناسی طبیعی[6] خواهد بود که با مسیحیت، فرق دارد. آری، پاسکال

6. deism

«دین طبیعی» و «توحید فلسفی» را، رد می کند. به فلسفه، نیز بدبین است: «تمام فلسفه‌ها به یک ساعت تلاش (برای فهمیدن آنها) نمی‌ارزد.» (اندیشهٔ شمارهٔ ۸۱) یا: «دست کم گرفتن و دست انداختن فلسفه، همانا فلسفیدن حقیقی است» (اندیشهٔ شمارهٔ ۴).

در مقابل عقل و فلسفه، پاسکال به دل تمسک می جوید، از نظر او، دل فقط کانون احساسات و عواطف نیست. در «اندیشهٔ» مشهوری می گوید: «دل، دلایلی دارد که عقل از آنها خبر ندارد» (اندیشهٔ شمارهٔ ۲۷۷، در بعضی چاپها ۴۲۳)، و شناخت خداوند را کار دل می‌داند نه کار عقل. آری دل، از نظر پاسکال فقط کانون احساسات و عواطف نیست. کانون اراده و شهود هم هست. همان شهودی که به صدق اصول اثبات ناپذیر هندسه یا ریاضیات نیز که برهان ناپذیرند، پی می برد. او، دل را وسیلهٔ کسب معرفت بلا واسطه می داند. در یکی از اندیشه‌هایش می گوید: خداوند به انگیزش اراده‌ها بیشتر از انگیزش عقول رغبت دارد (اندیشهٔ شمارهٔ ۵۸۱).

دل پاسکال، همان دلی است که عرفا از آن سخن می گویند و با عقل و علم و غرور و تعصب فیلسوفانه و عالمانه و گاه، با زهد و قشریگری عابدانه در تعارض است. به تعبیر کاپلستون، مراد پاسکال از دل «یک نوع غریزهٔ عقلانی است که در کنه سرشت روح یا نفس آشیان دارد». ولی با تأکید بر دل، نباید چنین تصور کرد که پاسکال، عقل را سه طلاقه کرده است. چیزی که مسلم است پاسکال ریاضیدان عقل‌ورز نابغه‌ای بود و باریکناهای عقل را نیک آزموده بود، و در آثار خویش - حتی در آنجا که با عقل و تاریکناهای آن در می‌افتد، یا از مبانی مسیحیت دفاع می کند - هوشمندانه عقل می‌ورزد. چیزی که مسلم است پاسکال با آن مخالف است، عقل محجوب و طبیعت‌زده و اصالت یافته و تکرو است، عقلی که از یکسو با وحی، مخالف است و از یکسو با دل، عقلی که کل نگر و خدابین نیست، جزء نگر و جدابین است.

* * *

(این شرط بندی اندیشهٔ شمارهٔ ۲۳۳ - در بعضی چاپها ۴۱۸ - از مجموعهٔ اندیشه‌های پاسکال است. این بحث در حدود پنج صفحه است. ابتدا ترجمهٔ کامل آنها را خواهیم آورد، سپس به کندو کاو در پیشینهٔ آن و تفسیر و بیان بعضی نقد و نظرهایی

که صاحبنظران دربارهٔ آن کرده‌اند می‌پردازیم) [۷] اینکه متن بحث و برهان شرط بندی:

شرط بندی

نامتناهی در یکسو، ناچیز در سوی دیگر. روح ما، تخته بند تن است. و در آنجا عدد، زمان و ابعاد را می‌یابد. او (روح) دربارهٔ این چیزها عقل ورزی می‌کند و آنها را طبیعی یا ضروری می‌نامد و به هیچ چیز دیگر نمی‌تواند باور داشته باشد. اگر واحد (= یک) به بی نهایت (= نامتناهی) افزوده شود، چیزی بر آن نمی‌افزاید، همچنانکه اگر وجبی بر طول بی‌نهایت افزوده شود چیزی بر آن اضافه نمی‌کند. متناهی در برابر نامتناهی نابود می‌شود و به هیچ بدل می‌شود.

روح ما هم در برابر خداوند، چنین است. عدل ما نیز در جنب عدل‌الهی، همین حال را دارد. عدم‌تناسب بین عدل ما و عدل‌الهی آنقدر نیست که عدم تناسب بین بی‌نهایت و «یک».

عدل خدا، باید همچون رحمت او بیمنتها باشد. لذا عدل خداوند، با ملعونان و مطرودان باید کمتر از رحمت او در قبال برگزیدگان برای ما تکاندهنده باشد.

ما می‌دانیم که بی نهایت (= نامتناهی) وجود دارد. بی آنکه ماهیت آن را بشناسیم، همانطور هم می‌دانیم که اگر اعداد را متناهی بدانند، نادرست است، لذا حق این است که اعداد نامتناهی‌اند، ولی ما به چگونگی آن علم نداریم (اگر بگویند آخرین عدد از سلسلهٔ بی‌نهایت) فرد است، درست نیست. اگر هم بگویند زوج است درست نیست. چه افزایش یک واحد، تغییری در ماهیت آن نمی‌دهد. معذلک هر چه باشد عددی است و هر عدد، لاجرم یا فرد است یا زوج (و این حکم دربارهٔ هر عدد متناهی صادق است). به همین قیاس، ما نیک می‌دانیم که خدایی هست، بی آنکه بدانیم چگونه

---

۷. ترجمهٔ اندیشهٔ شرط‌بندی، از دو ترجمهٔ معتبر انگلیسی این اثر به عمل آمده است که مشخصات آنها از این قرار است:

- *pensée*. Translated by W.F.Trotter, in Great Books of the Western World, Chicago, London, Encyclopaedia Britannica, Inc. 1952. PP 213-216

Pascal Pensées. Translated with an Introduction by A. J. krail Sheimer. London, Penguin Books, 1973, PP 149-153.

است. آیا این خود، یک حقیقت اساسی نیست که بسا چیزهای حقیقی هست که خود حقیقت نیست؟

بدینسان، ما وجود و ماهیت متناهی را می‌شناسیم، چرا که خود نیز متناهی و ممتد در مکانیم. ما به وجود نـــامتناهی، علم داریـــم بی آنکه به ماهیت آن، عـــلم داشته باشیم، چه آنها نیز نظیر ما امتداد دارند، ولی بر عکس ما، حد ندارند. ولی ما نه به وجود خداوند علم داریم و نه به ماهیت (= ذات) او، چه او، نه امتداد دارد نه حد.

ما از طریق ایمان به وجود خداوند آگاهی داریم و از طریق عنایت (= نور هدایت) به ماهیت او. باری تا اینجا معلوم داشتیم که کاملاً ممکن است که بدانیم چیزی وجود دارد بی آنکه ماهیت آن را بشناسیم.

اینک بگذارید تا بر وفق انوار طبیعی (= نور فطرت) سخن بگوییم.

اگر خدایی باشد بینهایت فراتر از درک ماست. چه نه اجزا دارد، نه حدود و هیچ شباهت و مناسبتی با ما ندارد.

بنابراین، ناتوانیم از اینکه بدانیم او چیست یا اصولاً هست یا نه. با این قرار چه کسی جرأت می کند که به این سؤال (دربارهٔ هستی یا چیستی او) پاسخ بدهد. ما که هیچ شباهت و مناسبتی با او نداریم، دهندهٔ چنین پاسخی نیستیم.

با این حساب چه کسی مسیحیان را به خاطر اینکه نمی‌توانند برای اعتقاد (= دینشان) مبانی عقلانی به دست دهند، سرزنش می کند؟ چه مسیحیان، متدین به دینی هستند که نمی‌توانند برای آن مبانی عقلانی ارائه کنند. مسیحیان بر آنند که تشریح این مبانی برای عالمیان حماقت است، آنگاه شما ایراد می کنید که آنان دین خود را اثبات نمی‌کنند. اگر اثباتش می‌کردند پیمانشان را به سر نبرده بودند. در همین فقدان ادلّه است که نشان می‌دهند واجد معنی هستند. (شکاکان، خدانشناسان، لا ادریان و خلاصه منکران می گویند:) «هر چند این پاسخ، عذری است برای دارندگان این دین و آنان را از ارائهٔ بیدلیل این دیانت معذور می‌دارد، کسانی را که می خواهند به آن روی آورند معذور و معـاف نمی‌دارد.» این نکته را هم اکنون بررسی می کنیم و می گوییم خدا، یا هست یا نیست. گرایش ما به کدام سو باید باشد؟ در اینجا عقل نمی‌تواند تصمیمی بگیرد. یک سلسلهٔ بی نهایت از اندیشه‌های درهم و برهم ما را احاطه کرده است. در آخر این سلسلهٔ بی نهایت، سکه‌ای به هوا پرتاب شده است که شیر یا خط خواهد آمد.

شما چگونه شرط می‌بندید ؟ عقل، شما را مجبور به انتخاب یکی از دو شق نمی‌کند ، چه عقل نمی‌تواند ثابت کند که کدامیک از دو شق، غلط است.

لذا کسانی را که انتخاب خود را به خرج داده‌اند ملامت و متهم به اشتباهکاری نکنید ، چه از حاق واقع خبر ندارید (مخالفان در پاسخ می‌گویند :) «نه، بلکه ملامت از آن است که چرا اقدام به این کار کرده‌اند ، نه اینکه این انتخاب را کرده‌اند ، بلکه اصولاً چرا تن به انتخاب داده‌اند . چه هم کسانی که گفته‌اند شیر و هم کسانی که گفته‌اند خط به یکسان مقصرند و هر دو در اشتباهند . راه درست، این استکه اصولاً شرط بندی نکنند .»

آری، ولی باید شرط بندی کنید . راه دیگری نیست. شما در گیر این مسئله هستید . در این صورت کدام را انتخاب می‌کنید ؟ بهتر است بیشتر تأمل کنیم. از آنجا که شما باید انتخاب کنید ملاحظه کنیم که کدامیک برای شما کمتر مشکل ایجاد می‌کند . شما دو چیز را ممکن است از دست بدهید . یکی حقیقت و دیگری خیر ، و دو چیز را به خطر می‌اندازید ، عقلتان و اراده‌تان را ، معرفتتان و سعادتتان را . طبیعت شما باید از دو چیز پرهیز کند ، از خطا و از بدبختی. عقلتان در انتخاب هر یک از اینها ، بیشتر از انتخاب دیگری جریحه‌دار نخواهد شد . این دو نکته روشن شد . اما سعادت شما چه می‌شود ؟

حالا بررسی کنیم که سود و زیان شرط بندی بر سر وجود خداوند از چه قرار است. این دو شانس را ارزیابی می‌کنیم. اگر شما بردید ، همه چیز را برده‌اید ، اگر باختید ، هیچ چیز را از دست نداده‌اید . بنابراین، بی تردید این شق را انتخاب کنید و بر سر آن شرط، ببندید که او (خدا) وجود دارد . (مخالفان می‌گویند :) «خیلی جالب است. بله، ما باید شرط بندی کنیم، ولی شاید داریم شرط خطیری می‌بندیم.»

موضوع را بیشتر می‌شکافیم. از آنجا که امکان خطر کردن در این برد و باخت مساوی است، اگر قرار بود شما فقط دو عمر یا دو زند گی، در برابر یکی به دست آورید ، می‌باید همچنان به شرط بندی بپردازید . و اگر سه عمر ، یا سه زند گی، را می‌بردید ، باز هم می‌باید به شرط بندی بپردازید (چه شما بالضروره باید شرط ببندید). و حال که مجبورید به این بازی بپردازید ، کمال بی احتیاطی است که یک زند گی‌تان را برای بردن سه زند گی در این بازی به کار نبرید ، که امکان برد و باخت، در آن مساوی است. حال آنکه پای یک جاودانگی یا زند گی جاودانه و خوشبختی در میان است. با

این حساب، اگر بی نهایت امکان یا احتمال وجود داشت که فقط یکی از آنها به نفع شما در می آمد، شما همچنان حق داشتید که یک به دو - یک زند گی به دو زند گی - شرط بندی کنید و بر عکس کمال حماقت است که در عین مجبور بودن به این بازی از به خطر انداختن یک زند گی در قبال سه زند گی خودداری کنید، آنهم در بازی‌ای که از بی نهایت امکان (= شانس) یکی به نفع شماست، و این در صورتی بود که بی‌نهایت، زند گی بی نهایت خوشبخت، را می‌شد برد. ولی بی نهایت زند گی بی‌نهایت خوشبخت وجود دارد که می‌توان به آن، دست یافت، که امکان بردنش «یک» در قبال تعداد محدود (=متناهی) از امکان باختن قرار دارد. لذا آنچه شما به خطر می‌اندازید محدود و متناهی است. آنجا که پای بی نهایت در میان باشد و آنجا که امکانات بی نهایت باختن - در قبال همین تعداد امکان بردن - وجود ندارد، جایی برای تردید نیست، و شما باید بر نقد جان بزنید (هر چه دارید بدهید). بدینسان آنگاه که انسان مجبور به بازی است، با حفظ زند گیش - به جای به خطر انداختن آن در طلب سود بی‌نهایت - منکر عقل شده است، حال آنکه در هر حال، خطر نابودی نیز در کمین جان و زند گیش هست.

فایده‌ای ندارد که بگویند سود بردن ما، نامسلم است، ولی خطر کردنمان مسلم است و فاصلهٔ بی‌نهایتی که بین مسلمیّت خطر و نامسلمیّت سود هست برابر است با خیر موجود و معینی که در قبال همان بی نهایت نا مسلم (احتمال برد) به خطر می‌افکنیم. چنین نیست. زیرا هر بازی کننده (= قمار بازی) یک (امر یا چیز) مسلم را در هوای یک نامسلّم به خطر می‌اندازد و همچنان یک مسلم متناهی را در طلب یک نامسلّم نامتناهی می گذارد، بی آنکه از عقل تخطّی کرده باشد. دیگر اینکه بین امر مسلّمی که به خطر می‌افتد و نامسلّمیت برد، فاصلهٔ بی‌نهایت نیست. این تلقی درست نیست. در واقع فاصلهٔ بی‌نهایتی هست، بین مسلّمیت برد و مسلمیت باخت. ولی فرق نامسلّمیت برد، با مسلّمیت آنچه به خطر می‌افتد متناسب با امکانهای برد و باخت است. یعنی مسلّمیت خطر یا باخت برابر است، با نامسلّیمت برد، و این تصور باطل است که بگویند فاصلهٔ بی‌نهایت بین آنهاست. بدینسان بحث و برهان ما، قوت و صلابت بی نهایت می یابد. چه شرط بندی‌ای هست که در آن امکان برد و باخت مساوی است، ولی آنچه به خطر می‌افتد و امکان باخت دارد متناهی است، و آنچه امکان بردنش هست نامتناهی است. این نکتهٔ نهایی و برهانی است، و اگر انسان در موضعی که هست بتواند به حقایق دست یابد، این

یکی از آنهاست.

(مخالفان می گویند): «قبول داریم، اما آیا نمی‌شود روبازی کرد و کارتها را دید ؟) « چرا کتاب مقدس و چیزهای دیگر موجود است» - «بله، ولی دستهای من بسته است و لبهای من مهر شده است، من مجبورم شرط بندی کنم، ولی آزاد نیستم، من فارغ البال نیستم، و سرشتم طوری ساخته شده است که قادر به ایمان آوردن نیستم. در این صورت، از من چه کاری ساخته است.؟»

— «درست است. در این صورت به این نکته توجه داشته باشید که اگر شما ناتوان از ایمان آوردن هستید، مشکل و مانعتان در شهوات شماست، چه عقل، شما را به سوی ایمان می خواند، ولی شما نمی توانید ایمان بیاورید. پس در بند این مباشید که خود را با افزایش ادلهٔ اثبات وجود خدا متقاعد و مؤمن کنید، بلکه با کاهش شهواتتان. شما می خواهید، ایمان بیاورید ولی راهش را نمی‌دانید. شما می‌خواهید از درد بی‌ایمانی، شفا یابید و به دنبال درمان هستید: شیوهٔ کار را از کسانی بیاموزید که یک وقت مانند شما اسیر بودند، ولی اکنون همه چیزشان را در گرو این شرط و شرط بندی می گذارند. اینها کسانی هستند که همان راهی را که شما در طلب کردن آن هستید می‌دانند و از بلایی که شما می‌خواهید شفا یابید، شفا یافته‌اند. همان راهی را بروید که آنها رفته‌اند. آنان چنان رفتار کرده‌اند که گویی ایمان دارند، آب مقدس[8] را نوشیده‌اند و نیایش معهود را بر زبان آورده‌اند و نظایر آن. این شیوه طبعاً شما را به راه ایمان می آورد و حساسیتهای شما را از بین می‌برد.» - «ولی این همان چیزی است که ما از آن می ترسیم» - «چرا؟ چه چیزی از دست می دهید؟ برای اینکه به شما نشان بدهم که راه همین است، باید بگویم که فی الواقع این سلوک، شهوات شما را - که مشکل و مانع بزرگ شما هستند - کاهش می دهد...»

سخن آخر: شما از پیش گرفتن این راه، چه زیانی می کنید؟ مؤمن خواهید شد، شریف، فروتن، شاکر، درست کردار، خالص و مخلص، رفیق صمیمی... البته درست است که از لذات مسموم و حشمت و مکنت، محروم خواهید شد، ولی آیا از لذات دیگر

---

۸ . آب مقدس Holy water آبی که کشیش تبرک کرده است و مؤمنان برای تطهیر باطنی، در بعضی مراسم و شعائر می‌نوشند.

برخوردار نخواهید بود؟ قول می‌دهم که حتی، در این زندگی دنیوی هم سود و صرفه با شما باشد، و اینک با هر قدمی که در این راه پیش بروید خواهید دید که برد شما مسلم است و خطری که کرده‌اید ناچیز است و در پایان، در خواهید یافت که بر سر چیزی شرط بندی کرده‌اید که مسلم و نامتناهی است و در قبال آن هم چیزی نداده‌اید.»

ـ «چقدر سخنان شما مرا شاد و مجذوب می‌کند.»

ـ «اگر سخنان من برای شما خوشایند است و راه به جایی می‌برد، باید بدانید که از دهان کسی بیرون می‌آید که زانو زده و در برابر این موجود نامتناهی و بدون اجزا و حدود، نیایش کرده و آنچه داشته در برابر او، در طبق اخلاص نهاده و چه بسا شما را نیز در برابر او بر سر اخلاص و تسلیم بیاورد که به خیر و صلاح خود شماست و سزاوار حشمت خداوندی است، این تواضع قرین توفیق باد.»

پیشینهٔ شرط بندی

شرط بندی پاسکال، هم در فرهنگ شرق سابقه دارد و هم در فرهنگ غرب. در فرهنگ شرق، سابقه‌اش به قرآن مجید و احادیثی مروی از علی بن ابی طالب (ع) و امام جعفر صادق (ع) می‌رسد. بعضی از مورخان فلسفه یا فرهنگ نویسان هم به این امر که سابقهٔ شرط بندی پاسکال در فرهنگ اسلامی است اشاره کرده‌اند.[۹]

در قرآن مجید چنین آیه‌ای هست: قل ارأیتم ان کان من عندالله ثم کفرتم به من اضلّ ممن هوفی شقاق بعید - فصّلت، ۵۲. (بگو اندیشه کنید، اگر قرآن مجید از سوی خدا باشد و سپس شما منکرش شوید، دیگر چه کسی از کسانی که چنین ناسازگاری عظیمی دارند، گمراه‌تر خواهد بود) جوانهٔ شرط و احتمال در این آیه، از این قرار است: قرآن و حقایقی که در بر دارد، یا از نزد خداوند است. یا از نزد او نیست، ولی اگر از نزد خداوند باشد و سپس کسانی منکرش شوند، سعادت ابد را در خواهند باخت و بسی گمراه و از دست رفته خواهند بود.

---

۹. از جمله در فرهنگ فلسفه ویراستهٔ آنتونی فلو تصریح شده که اندیشهٔ اصلی بحث و برهان شرط‌بندی از اسلام به مسیحیت راه یافته است. نگاه کنید به:
A Dictionary of Philosophy. Edited by Antony Flew. London, Pan Books, 1979 "Pascal's wager" P. 244.

ابوالفتوح رازی در تفسیر این آیه می گوید : این طـــریقی است از طریقهـای جدل که آن را طریقهٔ احتیاط گویند . خدای تعالی، مناظره بیاموخت رسولش را بر این طریق که بگوی ای محمد ، این کافران را که اگر این قول ازقبل خداست و حق است، آنگه شما به او کافر شوید ، در جهان از شما گمراه‌تر، که باشد.[۱۰]

فخر رازی، فنی‌تر و صریح‌تر، می نویسد : بالضروره معلوم است که علم به باطل بودن قرآن، علمی بدیهی نیست، همچنین علم به فساد توحید و نبوت هم (چنانکه قول کافران است) علمی بدیهی نیست و پیش از طرح استدلال ، احتمال دارد صحیح و بر حق یا باطل و ناحق باشد . ولی اگر صحیح باشد در این صورت اصرار شما در نپذیرفتن آن، از بزرگ ترین موجبات عقاب است، و این شیوه ایجاب می کند که راه بی‌اعتبار انکار را رها کنید و به تأمل و استدلال باز گردید ، و اگر دلیل بر صحت آن یافتید آن را بپذیرید و اگر دلیل بر فساد آن یافتید آن را رها کنید ولی قبل از طرح دلیل و آغاز استدلال، اصرار بر دفع و اعراض، از شیوهٔ عقل به دور است.[۱۱]

علامه طباطبائی در المیزان می نویسد : مفاد آیه‌این است که قرآن، شما را به سوی خداوند می خواند و گویای آن است که از سوی خداست، و دست‌کم این است که احتمال صدق این دعوی می‌رود ، و همین مقدار کافی است برای وجوب نظر و تأمل در امر آن و برای دفع ضرر محتمل، و چه ضرری بالاتر از هلاک ابدی، لذا اعراض کلی و نسنجیدهٔ شما از آن معنایی ندارد .[۱۲]

در اصول کافی حدیثی نقل شده است به این مضمون که در یکی از سفرهای حج امام جعفر صادق (ع) دو تن از زنادقهٔ نامی، یعنی ابن مقفع و ابن ابی العوجاء هم حضور داشته‌اند و به قصد تماشاآمده بودند و به چشم حقارت در طواف کنند گان می نگریستند . ابن مقفع چون حضرت (ع) را می‌بیند ، به ابن ابی العوجاء می گوید ، ولی حساب او، از سایر مردم جداست و شمه‌ای از مراتب فضل شامخ امام (ع) را برای رفیقش می گوید .

ابن ابی العوجاء به قصد امتحان حضرت (ع) نزد ایشان می‌رود . حضرت (ع) بدون طرح پرسش از جانب او، پاسخش را چنین بیان می کند و اگر حقیقت همان است

---

۱۰ . تفسیر ابوالفتوح رازی، ج ۱۰ در تفسیر این آیه.
۱۱ . التفسیر الکبیر، للامام الفخر الرازی، ج ۲۷، در تفسیر این آیه.
۱۲ . المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ذیل تفسیر این آیه.

که اینان می گویند - و بی تردید حقیقت همان است که اینان می گویند (یعنی طواف کنندگان) - آنها به سلامت رستند و شما هلاکید و اگر حق، این است که شما می گویید - و مسلماً چنین نیست - در این صورت شما و آنها یکسانید.[۱۳]

ابو حامد محمد غزالی، روایت روشن دیگری از بحث و برهان شرط بندی دارد و قول مشابهی از حضرت علی (ع) نقل می کند: «همچنین، لذت دنیا بیش از صد سال نیست و چون گذشت، خوابی گشت و آخرت، جاوید است و با رنج جاوید، بازی نتوان کرد. اگر دروغ است، همان انگار که اندر دنیا، این روزی چند نبودی، چنانکه اندر ازل نبودی و اندر ابد نباشی. و اگر راست است، از عذاب جاوید برستی. و بدین بود که علی (رض) ملحدی را گفت: «اگر چنین است که تو همی گویی، ما همه رستیم، و اگر نه ما رستیم و تو افتادی.»»[۱۴]

اما پیشینهٔ غربی بحث پاسکال به افلاطون می‌رسد. میگل اونا مونو (۱۸۶۴ - ۱۹۳۶) متکلم و متفکر شهیر اسپانیایی در این باب چنین می‌نویسد: «بیست و چهار قرن پیش، افلاطون دل آسوده - ولی آیا او دل آسوده بود؟ - در مکالماتش در باب جاودانگی روح، سخن از اطمینان بخش نبودن و قطعیت نداشتن آرزوی جاودانگی بشر، و اینکه این آرزو ممکن است عبث باشد و خطر کردنی بیش نباشد، می گفت. و سپس از ژرفای روحش این ندا را برکشید: چه شکوهمند است خطر کردن! این خطر کردن وقتی بشکوه است که روح ما-نمیرد. شرطیهٔ پاسکال از این جملهٔ افلاطون برخاسته است.»[۱۵]

نقد و نظر

به نظر نگارندهٔ این سطور، بحث و برهان شرط بندی پاسکال، قوت قابل

---

۱۳. اصول کافی، با ترجمه و شرح فارسی محمد باقر کمره‌ای. ط ۵. تهران، اسلامیه، ج ۱، کتاب التوحید، صص ۱۲۵-۱۲۶. قسمت اول این حدیث نقل به معنی و تلخیص شد. شبیه همین قول در جای دیگری از اصول کافی هم آمده است (ص ۱۳۶).

۱۴. کیمیای سعادت، نوشتهٔ ابو حامد امام محمد غزالی طوسی. به کوشش حسین خدیو جم. چاپ دوم. تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱، ج ۲، صص ۲۹۳-۲۹۴.

۱۵. درد جاودانگی. نوشتهٔ اونامونو. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۰، ص ۵۶. قول افلاطون در رسالهٔ فایدون است.

ملاحظه‌ای دارد، اعم از اینکه قوتش منطقی - ریاضی، یا فلسفی - روانشناختی، یا اقناعی - اخلاقی باشد. این حرف چنانکه گفتیم در تاریخ فرهنگ شرق و غرب، پشتوانه های نیرومندی دارد، از یکسو سابقهٔ آن به قرآن مجید و بعضی احادیث می‌رسد، و از سوی دیگر به افلاطون. پاسکال در ریاضیات و بویژه در حساب احتمالات، صاحب نظر و نظریه است و سخن به بازی و بیهوده نمی گوید. پرداخت او از این بحث برهان وار، پرداختی شیوا و مؤثر است، و هم برای مؤمنان مفید است که احساس دلگرمی و قوت قلب کنند و در لحظات خلجان خاطر و حملهٔ شک و شبهه، متانت خود را حفظ کنند، و هم برای نامؤمنان.

برداشت بنده چنین است که بحث و برهان شرط بندی پاسکال، سنگر نهانی و در عین حال، بی صلابت شکاکان و منکران و لاادریان و خدانشناسان را بکلی ویران و خاطر آنان را بخوبی ابتدا مشوش و سرانجام آسوده کرده است. اینک بایدشان که در اصالت شک، شک کنند و از توقف و تعطیل و لاادریگری عقیم، قطع امید کنند، در عناد با خود را کنار بگذارند.

حقیقت و حاق واقع هستی در اختیار ما و به اختیار ما نیست. این بر عهدهٔ حقیقت نیست که خود را با مامیزان کند، بلکه بر عهدهٔ ماست که در راستای آن قرار بگیریم. ما اگر پروای حقیقت نداشته باشیم، چرا حقیقت پروای ما را داشته باشد؟ - با اینهمه حقیقت پروای ما را دارد. چرا که حقیقت هستی، یک امر انتزاعی ذهنی نیست، موجود متعال است، و در اندیشهٔ این هستی و آفریدهٔ ناپیدا کرانهٔ خود و نیز انسان هبوط زدهٔ از راه رفته و در راه مانده است.

شک شکاکان، پس از طرح این بحث و برهان، وقتی جایز بود و به عبارت دیگر، این شرط بندی در صورتی اشکال منطقی - فلسفی داشت که احتمال وجود خداوند در حد صفر (و خود صفر) باشد. به این معنی که خداوند مفهوماً و مصداقاً **ممتنع الوجود** باشد. حال آنکه چنین نیست و تاریخ فلسفه و کلام و ادیان شرق و غرب، خداوند را **واجب الوجود** دانسته است. با اینهمه اگر شکاکان اصرار، یا انکار را از حد بگذرانند و بگویند محال عقلی نیست که خداوند ممتنع الوجود باشد، و بهرحال این احتمال وجود دارد که شاید در نفس‌الامر خداوند ممتنع الوجود باشد. در پاسخشان می گوییم، بسیار خوب، احتمال دارد که خداوند ممتنع الوجود باشد و احتمال دارد که

ممتنع الوجود نباشد. حال بگذریم که نفس هستی، و عالم هستی، و هستن هستی به مبدئی از جنس هستی نیازمند است، نه از جنس نیستی، چه عدم مبدأ می‌تواند مبدأ عدم باشد، نه مبدأ و منشأ وجود. دیگر اینکه حتی اگر شبهه را قوی بگیریم و تصور کنیم که در یکی از ادوار آینده، فیلسوفان و منطقیان نامؤمن یا ملحد برهانی اقامه کنند که امتناع وجود خداوند را اثبات کنند، در آن صورت هم بشریت مؤمن به راه ایمان خود خواهد رفت و به آنگونه برهانها اعتنایی نخواهد کرد. چرا که مسلم نیست یافته‌های منطق و فلسفهٔ انسانی، مطابق با نفس الامر باشد و آنچه منطق و فلسفه - که هریک، هزار گونه گرفتاری زبانی و محذودیت طبیعی و انسانی دارد - یافته باشد مطابق با حاق واقع و نفس الامر و حقیقت محض باشد. آری آن یافته‌ها را می‌توان و باید انکار کرد و گفت امکان دارد نظام منطقی - فلسفی بشری، نقص نهانی‌ای داشته باشد، که در آینده بر ملا خواهد شد، و خداوند می‌تواند علی رغم کجنماییهای منطق و فلسفهٔ کذایی ما وجود داشته باشد.

اینکه پاسکال، و نیز نگارندهٔ این سطور به تبعیت از او - و برای گذران بحث - پذیرفته‌اند که دلایل اثبات و انکار وجود خداوند برابری می‌کند، یک نوع تسامح است، و گرنه در طول تاریخ فلسفه و کلام، آنقدر که دلایل مثبت وجود خداوند مطرح شده، نقض آن دلایل، یا دلایل انکار وجود او مطرح نشده، بلکه منکران از روی تن آسانی گفته‌اند: «نافی را، نفی کافی است» و بیّنه را از مثبتان و مؤمنان خواسته‌اند. اگر دلایل بشری نتواند وجود خداوند را ثابت کند، معنایش این نیست که خداوند وجود ندارد، معنایش این است که دلیلهای ما علیل است، یا این امر، اصولاً دلیل بردار نیست.

باری از این بحث و استدلالها گذشته، اگر هم اعتراض شکاکان را وارد بدانیم و احتمال امتناع وجود باری را معقول بشماریم، پاسخ نهایی ما این است که در اینجا هم، یک شرطیه، یا شرط بندی بسان همان شرط بندی اولیهٔ پاسکال می‌سازیم و کسری می‌نویسیم. به اینصورت:

احتمال ممتنع بودن خداوند
―――――――――――――――
احتمال ممتنع نبودن (= واجب بودن) او

بعد همان بحث و برهانها را در این مورد هم به کار می‌بندیم و می‌بینیم که هم عقل (عقل عملی) و هم دل و هم صیانت نفس و هم همه گونه محاسبه‌های پیدا و پنهان به ما می‌گوید که در

صورت تکافوء ادّله و برابری احتمالات، هم به وجود و وجوب خداوند، رأی بدهیم. چه از قول به امتناع که احتمالش واقعاً در اقلیت است، هیچ سودی نمی‌زاید و هر زیانی متصور است. ولی از قول به وجود یا عدم امتناع، برای ما و نوع بشر هیچ زیانی نمی‌زاید و هر سودی متصور است.

راستی دلالت ادلهٔ بشری چیست، کارایی براهین منطقی بشر، از این است که بین ساختمان دماغی و بافت فکری بشر و ساختار جهان وفاقی هست. ولی اولاً معلوم نیست این وفاق تا کجاست؟ و آیا در جهان غیر پدیداری، یعنی ماوراء الطبیعه و جهان غیب، هم ساری و جاری باشد. لذا نمی‌توان به صدق نمایی نهایی و همه جایی و همیشگی منطق، و از آن ضعیف‌تر، فلسفه‌های بشری دل بست.

باری این قوی‌ترین انتقادی است که ممکن بود، به این بحث و برهان وارد کنند که پاسخش، گویی از زبان خود پاسکال، داده شد. سایر انتقادها از این قرار است:

کاپلستون می‌گوید: دلایل کافی هست که نشان می‌دهد، پاسکال این بحث و برهان را به عنوان دلیل وجود خداوند پیش نهاده است و نه برای اثبات حقانیت مسیحیت. بلکه روی خطابش با طبقهٔ خاصی است که هنوز به حقیقت و حقانیت مسیحیت معتقد نشده و در عین حال احتجاجات شکاکان و ملحدان را هم قبول ندارند و بالنتیجه رای معلق دارند (تاریخ فلسفه، ج ٤، ص ١٧٦). او ابتدا تشکیک مخالفان شرطیه را مطرح می‌کند که می‌گویند در چنین موردی بهتر است انسان به آنچه عملاً و مسلماً دارد بچسبد، تا اینکه آن را برای یک خیر نامتناهی رها کند، چرا که هیچ معلوم نیست، آیا اصولاً خیر نامتناهی‌ای وجود دارد که قابل حصول باشد یا نه. سپس پاسخ آنان را از زبان پاسکال چنین می‌دهد: هر شرط بند یا قمار بازی باید یک امر مسلم را به خاطر یک امر نامسلم به خطر بیندازد، و این کار را نه بر خلاف عقل می‌کند. و اصولاً از این قمار یا شرط بندی چاره نیست، چرا که ترک آن نیز انتخاب و قماری دیگر است. در زندگی روزمره هم، ما چه در جنگ، چه در تجارت، چه در مسافرت، مدام در برابر یک امر نامسلم خطر می‌کنیم. به علاوه در زندگی انسان، هیچ چیز بطور مطلق مسلم نیست. حتی معلوم نیست که ما فردا را خواهیم دید، ولی هیچکس این امر را که انسان بنابر احتمال زنده بودنش تا فردا، عمل کند، نامعقول نمی‌شمارد. «و در دین اطمینان بیشتری هست نسبت به احتمال زنده بودنمان تا فردا» (اندیشهٔ شمارهٔ ۲۳٤).

کاپلستون بر آن است که کل برهان شرط بندی، برهان خطابی یا اقناعی[۱۶] است، وسیله‌ای است برای اینکه شکاک را به ترک موضع بی‌تفاوتیش وادارد و بیندیشد که اگر دین یک احتمال واقعی و معقول باشد چه بکند. زیرا به نظر پاسکال، بعضی نشانه های صدق ایمان هست که فقط پس از ترک این موضع غفلت و بی‌تفاوتی، بر جویندگان حقیقت که عنادی با حق نمی‌ورزند آشکار می‌گردد.[۱۷]

یکی دیگر از انتقادهایی که از این شرط بندی به عمل آمده، این است که پاسکال در یک طرف از شکاکان می‌خواهد که یا به صدق و صحت آیین کاتولیک، تن در بدهند یا به اینکه بگویند خدا نیست. «و از آنجا که اندیشهٔ اصلی بحث و برهان شرط بندی از اسلام به مسیحیت راه یافته است، جای شگفتی است که پاسکال، شق دیگر، یعنی اسلام (یا دین بطور کلی) را هم در نظر نداشته.»[۱۸]

در توضیح و تصحیح این انتقاد باید گفت: چنانکه کل بحث شرط بندی پاسکال نشان می‌دهد، طرفین معادله، یا صورت و مخرج کسر احتمالی او، احتمال وجود یا عدم خداوند است، و سخنی از حقانیت آیین کاتولیک در میان همهٔ آیینها و ادیان، در میان نیست. گو اینکه از اندیشه‌های پاسکال بالصراحه بر می آید که او تنها فرقهٔ ناجیهٔ حقّه را همین آیین می‌داند، ولی خلط کردن بین معتقدات او و این شرط بندی لزومی و فایده‌ای ندارد. نام بردن از آب مقدس و بر زبان آوردن نیایش را هم نباید به معنای حصر تعیینی گرفت، و می‌توان ذکر خاص و ارادهٔ عام گرفت.

* * *

دو انتقاد دیگر هم نگارندهٔ این سطور، از دو تن از دوستان خود شنیده‌ام که نقل می‌کنم: یکی از دوستان فاضل، در انتقاد از این بحث پاسکال می‌گفت که احتمال وجود یا عدم خدا، با امکان وجود یا عدم او، یعنی احتمال با امکان فرق دارد. بنده در پاسخ، به جای آنکه وارد بحثهای پر پیچ و خم منطقی - فلسفی بشوم، می‌گویم شما در این شرط بندی می‌توانید به جای احتمال بگذارید امکان و هیچ چیز فرق نکند. از نظر پاسکال و شارحانش و نگارندهٔ این سطور، این دو کلمه، مترادف و هم معنی‌اند. دلیلش این است

---

16. Argumentum ad hominem

۱۷. تاریخ فلسفهٔ کاپلستون (مشخصات در ارجاع شمارهٔ ۱) ج ٤، صص ۱۷۸ - ۱۷۹.

۱۸. فرهنگ فلسفه (مشخصات در ارجاع شمارهٔ ۹) ص ۲٤٤.

که شما نمی‌توانید بگویید «وجود خدا محتمل است ولی ممکن نیست» یا «وجود خدا ممکن است ولی محتمل نیست» زیرا خواهند گفت که تناقض گویی می‌کنید. لذا آشکار می‌شود که امکان و احتمال - لااقل در حوزهٔ این بحث - مترادف و هم معنی‌اند.

یکی دیگر از دوستان، ایراد می‌کرد که بحث و برهان شرط بندی مردود است، چرا که خیلی «حسابگرانه» است! بنده در پاسخ ایشان گفتم: حسابگرانه بودن چیزی، اگر دلیل بر صدق و صحت آن نشود، دلیل بطلانش نمی‌شود. دیگر اینکه آنچه به نام فرهنگ و تمدن در پشت سر بشر یا دور و بر او هست حاصل حسابگری است. البته مراد ایشان را بهتر می‌توان ادا کرد. منظور این دوست عزیز، این بود که این تلقی، اصالت عملی یا مصلحت اندیشانه، یعنی پراگماتیستی است، و چون پراگماتیسم با حاق واقع کاری ندارد، بلکه فقط به سود و صلاح عملی می‌نگرد، لذا پای این بحث و برهان می‌لنگد.

در پاسخ باید گفت مسئلهٔ مطروحه در بحث و برهان پاسکال و اصولاً اثبات یا انکار وجود خداوند، مسئله‌ای است که عقل و علم و فلسفه در آن به یقین قطعی نمی‌رسند. و یقین قطعی فقط شأن و صفت ایمان است. و ما چنانکه پاسکال تصریح می‌کند، چه بخواهیم، و چه نخواهیم در معرض این انتخاب و گرفتن جانب یکی از دو شق این احتمال هستیم. وضع بشری چنین ایجاب می‌کند. حتی اگر این انتخاب، یعنی در گیر شدن با این دو احتمال و این شرط بندی، بر خلاف عقل هم بود، باز چاره‌ای از آن نداشتیم، تا چه رسد که به تصویب عقل برسد.

باری مسئله حادتر و حیاتی‌تر از آن است که به بهانهٔ حسابگری، از نگاه کردن در چشمان حقیقت طفره رویم. آری به قول حافظ:

اهل نظر دو عالم در یک نظر ببازند　　عشق است و داد اول بر نقد جان توان زد

از شک نهراسیم

همهٔ ما انواع و درجاتی از شک را در دل خود آزموده‌ایم، ذهن ما مدام در حال اندیشه و طبعاً تصور و تصدیقها و استدلالهای گوناگون است. شک عبارت است از تعلیق حکم یا توقف بین امرین.[1] دلایل این تعلیق حکم و حالت بی‌تصمیمی و حیرت ذهن هر چه باشد، شک از کارکردهای آشنای ذهن و ضمیر ماست. شک ممکن است ناگهانی پدید آید یا به تدریج. ممکن است انگیزه و دلیل آشکاری داشته باشد و ممکن است خود شاک هم نداند که به چه علت و انگیزه‌ای در قضیه‌ای شک کرده است.

شک، پیشینهٔ دراز آهنگی در تاریخ فکر و فرهنگ دارد. از شکاکان و شطاحان و شبهه‌اندازان یونان باستان، علی‌الخصوص پیروان پورون [پیرون] و قدیس آوگوستینوس گرفته تا دکارت و هیوم و کانت، هر یک در تاریخ شکاکیت، در ترویج شک یا غلبه بر آن، نقش مهمی دارند. در فرهنگ اسلامی هیچ متفکری چون غزالی شک را نیازموده است. معروف است که بر اثر هجوم شک در برههٔ دوماهه‌ای گرفتار بحران روحی شده حتی در حسیات (محسوسات) و ضروریات (بدیهیات) نیز شک می‌کرده است تا به برکت هدایت الهی آرامش عادی خود را باز می‌یابد[2]، فخر رازی نیز چون پس از سی

---

۱. نیز نگاه کنید به ترجمهٔ احیاء علوم‌الدین، ج ۱، ص ۱۶۹، تعریفات جرجانی، ذیل «شک».

۲. شک و شناخت [ترجمهٔ المنقذ من الضلال] ترجمه صادق آیینه‌وند. تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲، ص ۲۵-۲۷.

سال به اشتباه خود در امری پی برده بود، ناگهان شک در تمام وجودش پنجه انداخته بود که نکند سایر دانسته‌ها و قطعیات و یقینیاتش هم از همین قماش بوده باشد. امام فخر، شیوهٔ موشکافی وسواس آمیز و تشکیک را مادام‌العمر از دست ننهاد و به همین مناسبت به او «امام‌المشککین» لقب داده بودند.

* * *

شک در فرهنگ بشری از قهرمانان منفی به شمار می آید، حال آنکه خدمت او به علم و فلسفه بسیار اساسی و تعیین کننده بوده است. زمانی بود که بشر هر چیزی را با هر چیز دیگر در ارتباط می‌دید، یا برای معلول خاص علتی بدون ارتباط با آن می تراشید، بعدها در این علت‌تراشیها به شک افتاد و از ظلمات تودرتوی جهل، هر چه بیشتر بیرون آمد. مثلاً یک زمان زلزله را ناشی از خسته شدن و جنبیدن ماهی یا گاو- ماهی‌ای می‌دانست که زمین بر آن استوار است. امروزه زمین‌لرزه‌شناسی علم پیشرفته‌ای است، و شاید به تقریب بتواند موارد وقوع آن را پیش‌بینی کند. علم به طور کلی از دل اسطوره و افسانه و فلسفه‌ورزیهای ابتدایی بیرون آمده است، و پیداست که در تحقیق علمی و تدقیق فلسفی بدون کاربست شک، نمی‌توان از ابهام به روشنایی گرایید.

باری در این مقاله نه با انواع شک، بلکه فقط با یک نوع آن یعنی شک دینی، شکی که در مقابل ایمان و ایقان است می‌پردازیم. آن هم نه شک و شبهه‌های کلامی و فلسفی که در مورد اصول عقاید مطرح می کنند، مراد ما بیشتر بررسی روان‌شناسی دینی این شک است. به عبارت دیگر بررسی و ارزیابی شک و شبهه‌هایی است که ناگهانی و ناخواسته به دل مؤمنان خطور می کند، و به آن وسواس و وسوسه و هوا جس شیطانی و خواطر سوء نیز می گویند، ودر شریعت و طریقت تمهیداتی برای دفع آنها اندیشه شده است.

در حوزهٔ دین نیز شک، سلسله جنبان سیر استکمالی طولانی بوده است. در سیر و سلوک بشر از جانمندانگاری طبیعت و قول به ارباب انواع و اعتقاد به دخالت ارواح و اشباح و بتها و خدایان و پرستش درخت و جانور، تا توحید پیشرفته‌ای که در ادیان ابراهیمی به اوج می‌رسد، شک به اندازهٔ ایمان مهم بوده است. به عبارت ساده‌تر برای دفع معتقدات جزمی نادرست، هیچ ابزاری از شک کار گشاتر نبوده است. اما شک دستوری و سازنده با شکاکیت افراطی و عقیم فرق دارد. چنانکه گفته شد در سیر و

سلوک ایمانی افراد و اقوام شک دخیل بوده است.

خطور شک به دل ما آدمیان یک لاقبای سست ایمان تعجبی ندارد، به قول حافظ:

ما به صد خرمن پندار زره چون نرویم
که ره آدم خاکی به یکی دانه‌زدند [۳]

در سلوک حضرت ابراهیم (ع) ابوالانبیا که از عظیم‌الشأن‌ترین پیامبران الهی است، به نص قرآن مجید آمده است که چون در حشر و نشر اخروی مردگان تأملی داشت، روی به درگاه خداوند آورد و گفت: «پروردگارا به من بنمایان که چگونه مردگان را زنده می‌کنی؟ خداوند فرمود: آیا مگر ایمان نداری؟ ابراهیم گفت چرا، ولی برای آنکه دلم آرام‌گیرد [لیطمئن قلبی]. خداوند فرمود چهار مرغ گوناگون بگیر [و بکش و گوش و پر و استخوان] آنها را درهم بیامیز، سپس بر سر هرکوهی بخشی از آن بگذار، آنگاه این مرغان را به سوی خود بخوان [بلافاصله به ارادهٔ الهی زنده شده] شتابان به سوی تو پرواز می‌کنند و بدان که خداوند عزیز و حکیم است.» (بقره، آیهٔ ۱۶۱).

میبدی در تفسیر این آیه می‌نویسد: «مفسران گفتند سبب آنک ابراهیم این سؤال کرد از الله آن بود که به مرداری برگذشت بر ساحل بحر طبریه. ددان بیابان را دید که می‌آمدند و می‌خوردند و همچنین مرغان هوا جوک جوک. ابراهیم که آن چنان دید شگفت بماند، گفت یا رب می‌دانم که این را همه با هم آری از شکمهای ددان و حواصل مرغان. با من نمای که چون زنده کنی آن را تا معاینه ببینم، آنچه به خبر می‌دانم، فلیس الخبر کالمعاینه. الله گفت: اولم تؤمن نه ایمان آورده‌ای؟ این کلمت گواهی است از الله برایمان ابراهیم. و در خبر است از مصطفی صلعم که گفت: نحن بالشک اولی من ابراهیم. ما به گمان سزاتریم از ابراهیم. این هم گواهی است از مصطفی ابراهیم را بر یقین او. و این اولی که گفت آن را گفت که امام ملت ابراهیم است و خلق پس وی تا به رستاخیز همه اتباع وی‌اند، که پیشوا به گمان بود پس روان همه به گمان باشند ... قال بلی ابراهیم گفت ایمان آورده‌ام و بر یقینم، لکن دلم می‌خواهد که به چشم سر در عجایب صنع و بدایع قدرت تو درنگرم، و علم‌الیقین عین‌الیقین گردد و ایمان استدلالی به ایمان حسی بدل شود، که وساوس در راه استدلال و خبر آید و در حس و

---

۳. این بیت در دیوان حافظ طبع قزوینی، و طبع خانلری نیامده است ولی در شرح سودی و دیوان طبع قدسی، انجوی هست و بسی حافظانه است.

عیان نه. و دل آنگه آرام گیرد که از وساوس و هواجس ایمن شود ... و گفته‌اند ابراهیم در این سؤال که کرد غایت یقین می خواست. و یقین را سه رتبت است: اول علم الیقین، پس عین الیقین، پس حق الیقین. علم الیقین آن است که از زبان پیغامبران به بندگان خدا رسد. و عین الیقین آن است که نور هدایت به ایشان رسد. حق الیقین آن است که هم به نور هدایت بود هم به آثار وحی و سنت. ابراهیم خواست تا هر سه رتبت، او را جمع شود. تا هیچ شبهه نیز به خاطر وی نرسد ...»[4]

طبری در تفسیر این آیه وجوه مختلفی نقل می کند. از جمله می نویسد: «و بهترین این اقوال در تأویل آیه در خبر صحیحی است از رسول‌الله (ص) که فرمود: نحن احق بالشک من ابراهیم [ما سزاوارتریم به شک از ابراهیم][5] که گفت پروردگارا به من بنمایان چگونه مردگان را زنده می کنی و خداوند فرمود آیا مگر ایمان نداری [تا پایان آیه] و اینکه در خواست او از پروردگار به سبب عارض [خاطر، وسواس]ی بود که شیطان در قلب او افکنده بود و می خواست خداوند به او احیای مردگان را بنمایاند. و این موافق است با قولی که کمی پیشتر از ابن‌زید نقل کردیم که می گفت چون ابراهیم (ع)

---

۴. کشف‌الاسرار و عدة‌الابرار. معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری. تألیف ابوالفضل رشیدالدین المیبدی. به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت. چاپ سوم. تهران، امیر کبیر، ۱۳۵۷، ج ۱، ص ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۹.

۵. اکثریت محدثان و مفسران این حدیث را از حضرت رسول اکرم ص نقل کرده‌اند که چون بعضی از صحابه بعد از نزول آیه (و آیات) مربوط به حضرت ابراهیم ع از ایشان پرسیدند که مگر العیاذ بالله حضرت ابراهیم در بحث و معاد شک داشت. فرمودند «نحن احق بالشک من ابراهیم» نیز فرمودند لیس‌الخبر کالمعاینه [شنیدن کی بود مانند دیدن] در اینکه حدیث نیست، حدیثی صحیح است جای بحث نیست. و در صحیح بخاری، در کتاب تفسیر، ذیل تفسیر آیهٔ مورد بحث، نقل شده است. و مفسرین فریقین نیز آن را نقل کرده‌اند. این حدیث محتمل معانی گوناگون است.

نظام‌الدین نیشابوری صاحب غرائب‌القرآن می نویسد: «چون این آیه نازل شد بعضی از کسانی که آن راشنیده بودند گفتند ابراهیم شک کرده است، حال آنکه پیامبر ما، شک نکرده است و حضرت رسول (ص) از روی تواضع و مقدم داشتن ابراهیم بر خویش فرمود ما سزاوارتریم به شک یعنی ما که کهتر از او هستیم شک نکرده‌ایم پس چگونه ممکن است که او شک کرده باشد» (تفسیر غرائب‌القرآن، ذیل تفسیر همین آیه). ابوالفتوح رازی می نویسد: «... این خبر را تأویل آنست که ابراهیم (ع) شاک بود در آنکه خدای تعالی اجابت دعای او کند یا نه. پس رسول (ص) گفت ما اولیتریم به شک از ابراهیم. یعنی در آنکه خدای دعاهای ما به همه حال اجابت کند یا نه.» (تفسیر ابوالفتوح ذیل تفسیر همین آیه).

ماهی‌ای را دید که بخشی از بدنش در خشکی و بخشی در دریا بود و جانوران خشکی و دریا و مرغان هوا از آن می خوردند، شیطان در دل او القایی کرد به این مضمون که خداوند کی و چگونه این ماهی را از شکم آن جانوران از نو گرد می آورد. اینجا بود که ابراهیم از خداوند خواست که به او بنمایاند که چگونه مردگان را زنده می کند تا به چشم خویش مشاهده کند و شیطان دیگر نتواند در دل او مانند گذشته القای وسواس کند. و پروردگار بدو فرمود آیا مگر ایمان نداری، یعنی تصدیق به این امر نمی کنی که من بر این کار قادرم؟ پاسخ داد چرا پروردگارا، لیکن چنین درخواستی کردم که به من این امر را بنمایانی تا دلم آرام گیرد و شیطان نتواند همانند هنگامی که آن ماهی را دیدم القا [ی شبهه] کند.» (تفسیر طبری ذیل تفسیر همین آیه).

زمخشری در تفسیر «ولکن لیطمئن قلبی» می‌نویسد: «تا با پیوستن علم ضروری به علم استدلالی، سکون و طمأنینه‌اش افزایش یابد. و همپشتی ادله بیشتر به دل آرامش می‌بخشد و بصیرت و یقین بیشتری به بار می آورد. چه تشکیک با علم استدلالی قابل جمع است، بر خلاف علم ضروری. و مراد از طمأنینهٔ قلب علمی است که مجال تشکیک نداشته باشد.» (تفسیر کشاف، ذیل تفسیر همین آیه)

شیخ طبرسی صاحب مجمع البیان وجوهی برای توجیه درخواست حضرت ابراهیم ع ذکر می کند و در وجه چهارم می‌نویسد: «او [ابراهیم] دوست داشت که این امر پس از آنکه از جهت استدلال و برهان بدان علم داشت، به علم عیان هم بداند تا خواطر و وساوس شیطانی را براند، و این قوی‌ترین وجوه است.» (مجمع البیان، ذیل تفسیر همین آیه). پیداست که درخواست این معجزه محض تفنن نبوده است و با این دعا و اجابت آن تحولی در حال ابراهیم حاصل می گردد.

یعنی حال او قبل از این معجزه با بعد از معجزه فرق دارد. در بدایت با آنکه ایمان دارد، طبق گفتهٔ خودش اطمینان قلبی ندارد و لذا به خداوند التجا می‌برد و خداوند قدرت خویش را - برای آنکه نه فقط دل ابراهیم (ع) که دل ابراهیمیان سراسر تاریخ آرام بگیرد - بدو می نمایاند. و ابراهیم (ع) در سیر و سلوک ایمانی و عرفانی خویش بدانجا می‌رسد که طبق رؤیایی عزمش را دایر بر قربان‌کردن فرزند (اسماعیل یا اسحاق علیهما السلام) جزم می کند و می خواهد کارد بر حلقوم او بمالد که فرشتهٔ وحی بر او نازل می گردد و مژدهٔ پیروز بر آمدن او را از امتحان الهی به او می‌رساند و ذبح گوسفندی را

جانشین ذبح و فدیهٔ اسماعیل (ع) قرار می‌دهد.

البته بعضی از مفسران و ارباب قصص داستان آهنگ ذبح و فدا یافتن اسماعیل (ع) را قبل از درخواست مشاهدهٔ احیای مردگان یاد کرده‌اند. اگر هم چنین بوده باشد، نشانگر این است که ابراهیم (ع) با چنان رسوخ و صلابت ایمانی چنین درخواستی از خداوند داشته است.

سعدی حکایتی دلنشین از نوسان ایمان و تفاوت احوال عارفان دارد: «یکی از صلحای لبنان که مقامات او در دیار عرب مذکور بود و کرامات مشهور، به جامع دمشق درآمد و بر کنار برکهٔ کلاسه [موضعی در دمشق]، طهارت همی ساخت، پایش بلغزید و در حوض درافتاد و به مشقت از آن جایگه خلاص یافت.

چون از نماز بپرداختند یکی از اصحاب گفت مرا مشکلی هست اگر اجازت پرسیدن است، گفت آن چیست. گفت یاد دارم که شیخ به روی دریای مغرب برفت و قدمش تر نشد امروز چه حالت بود که در این قامتی آب از هلاک چیزی نماند؟ شیخ اندرین فکرت فرو رفت و پس از تأمل بسیار سر بر آورد و گفت نشنیده‌ای که خواجهٔ عالم علیه‌السلام گفت: لی مع الله وقت لا یسعنی فیه ملک مقرب ولا نبی مرسل و نگفت علی الدوام. وقتی چنین که فرمود به جبرئیل و میکائیل نپرداختی و دیگر وقت با حفصه و زینب در ساختی. مشاهدة‌الابرار بین التجلی والاستتار می‌نمایند و می‌ربایند ...»

یکی پرسید از آن گم کرده فرزند
که ای روشن گهر پیر خردمند
ز مصرش بوی پیراهن شنیدی
چرا در چاه کنعانش ندیدی
بگفت احوال ما برق جهانست
دمی پیدا و دیگر دم نهانست
گهی بر طارم اعلی نشینیم
گهی بر پشت پای خود نبینیم
اگر درویش در حالی بماندی
سر دست از دو عالم برفشاندی[6]

---

۶. کلیات سعدی. به اهتمام محمدعلی فروغی چاپ سوم تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲، [گلستان] ص ۷۴ - ۷۵.

در احادیث نبوی بارها به تحول حال قلب انسان و خطور شک و وسوسه به قلب او اشاره شده است. در اینجا ترجمهٔ چند حدیث از کنزالعمال نقل می‌شود: «همانا دل آدمی مانند گنجشک است و هر روز هفت بار (بارها) دگرگون می‌شود.»[۷]، «هیچ دلی نیست مگر اینکه در میان دو انگشت از انگشتان [تصرف] الهی است. اگر خدا خواهد استوارش دارد و اگر خواهد بلغزاند. میزان به دست خداست تا قیامت بعضی اقوام را بر می‌کشد و بعضی را فرو می‌گذارد.»[۸]، «شیطان به سراغ شما می‌آید و می‌گوید ترا که آفریده است؟ می‌گویی خدا. می‌گوید خدا را که آفریده است؟ هر کس با چنین حال مواجه شد بگوید به خدا و رسول او ایمان دارم. بدینسان این وسوسه از او دور می‌شود.»[۹]، «وسوسه محض ایمان است.»[۱۰]، «هر قلبی وسواسی دارد. اگر وسوسه پردهٔ دل را بدرد، آنگاه بر زبان جاری شود، بنده مأخوذ و معاقب است. اما اگر پردهٔ دل را ندرد و بر زبان جاری نگردد، باکی نیست.»[۱۱]، «هیچکس از شما نیست مگر اینکه همنشینی از شیاطین دارد. گفتند و شما هم یا رسول‌الله؟ فرمود آری. ولی خداوند مرا بر آن چیره کرد و تسلیم شد.»[۱۲]

آری ایمان آمیزه‌ای از مقام و حال است. هم بدنهٔ ثابت دارد، هم کرانه‌های متحول و دگرگون شونده، و هر چه هست اشتدادی و قابل شدت و ضعف است. حضرت پیامبر (ص) در حدیثی فرموده است: «الایمان یزید و ینقص»: ایمان افزایش و کاهش می‌پذیرد.[۱۳] این حدیث پیامبر ص بی‌شک ناظر به آیات متعددی از قرآن مجید است که در آنها تصریح به افزایش‌پذیری ایمان شده است. از جمله: هوالذی انزل السکینة فی قلوب المؤمنین لیزدادو ایماناً (او خداوندی است که بر دلهای مؤمنان آرامش فرو ریخت

---

۷. کنزالعمال فی سنن الاقوال والافعال. للعلامة علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین الهندی البرهان فوری الطبعة الخامسة. بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۵ هـ / ۱۹۸۵ م، ج ۱، حدیث ۱۲۱۴.

۸. پیشین، حدیث ۱۲۱۵.

۹. پیشین، حدیث ۱۲۳۰.

۱۰. پیشین، حدیث ۱۲۶۴.

۱۱. پیشین، حدیث ۱۲۶۸.

۱۲. پیشین، حدیث ۱۲۷۵.

۱۳. ترجمهٔ احیاء، ج ۱، ص ۲۷۰.

تا ایمانشان افزایش یابد - سورهٔ فتح، آیهٔ ٤) یا: واذا تلیت علیهم آیاته زادتهم ایماناً (چون آیات او بر آنان خوانده شود بر ایمانشان می‌افزاید - انفال، آیهٔ ۲. نیز آل‌عمران، آیهٔ ۱۷۳، توبه، ۱۲٤، احزاب، ۲۳، مدثر، ۳۱). یا در جای دیگر می‌فرماید: یا ایها الذین آمَنوا آمِنوا بالله و رسوله (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خداوند و رسول او- از صمیم دل- ایمان بیاورید. نساء ۱۳٦). یا در سخن از اعراب می‌فرماید: قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا (اعراب گفتند ایمان آوردیم. بگو هنوز چنانکه باید و شاید - ایمان نیاورده‌اید، بلکه بگویید اسلام آوردیم. حجرات ١٤).

ممکن است که ایمان آوردن یک امر دفعی و ناگهانی باشد، ولی ایمان داشتن و به سلامت بردن ایمان یک امر خطیر مادام‌العمر است. و هیچ تضمین و بیمه‌ای ندارد. درست همانطور که عاشق شدن ممکن است به یک نظاره رخ دهد ولی عاشق بودن و عاشق ماندن جز با عاشقانه زیستن و عاشقانه مردن و پیمان به سر بردن تمامیت نمی‌یابد.

قدما حتی اعتراف به ایمان را - از آنجا که ممکن است بوی رعونت و ریا بدهد - خوش نمی‌داشتند و ادب شرعی‌ای که صحابه آموخته بودند، این بود که اگر از آنان می‌پرسیدند آیا ایمان دارید؟ در پاسخ می‌گفتند: ان شاءالله.[١٤]

در آیه‌ای هم که از قرآن مجید نقل شد، خداوند به اعراب ادعا پیشه می‌فرماید، نگویید ایمان آوردیم، بلکه بگویید اسلام آوردیم. غزالی حدیثی به این مضمون از حضرت پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: «من قال انا مؤمن فهو کافر، و من قال انا عالم فهو جاهل: هر که دعوی ایمان کند کافر باشد و هر که دعوی علم کند جاهل بود.»[١٥]

مؤمن مدام در حال مواظبت از ایمان خویش است. مدام در حال روح بخشیدن به ایمان خویش است. مدام در حال زنده نگه داشتن ایمان خویش است. ایمان مؤمن را زنده می‌دارد، و مؤمن ایمانرا. ایمان شیء عتیقه‌ای نیست که با احترام و احتیاط به طاق نسیان گذارده شود. ایمان در لابلای ضربانهای قلب، با هر اندیشه‌ای و هر عملی- در صورت صلاح و سداد تکامل می‌یابد. تا مؤمن را به مقام صِدّیقی و «رسوخ» برساند.

شک، هر ایمانی را از پای در نمی‌آورد، سهل است گاه ایمان را برپا می‌دارد.

---

١٤. ترجمهٔ احیاء، ج ١، ص۲۷۲ - ۲۷۳.

١٥. پیشین، ص ۲۸۰ نیز کنزالعمال، ج ١، حدیث ۱۷۳. منظور این است که کل مدع کذاب.

نسیم شک بر چهرهٔ ایمان می‌وزد و ایمان را از ایمانیت خویش آگاه می کند، و بدینسان به آن خود آگاهی و تبلور می‌بخشد. بدون حضور شک، ایمان و مؤمن از ایمانیت و مؤمنیت خویش بی خبرند. در اینجا هم «تعرف الاشیاء باضدادها» ساری و جاری است. شک برای مؤمنان صیقل ایمان است. به قول نیچه، دشمنی که مرا از پای در نیندازد، قوی‌تر می سازد. از سوی دیگر، شک برای نامؤمنان شهد و شفاست چرا که چه بسا شک کردن در الحاد و انکار، منتهی به ایمان شود.

در قرآن مجید تعلیم داده شده است که به هنگام حملهٔ شیطان شک و شک شیطانی باید به خداوند و نام و یاد او پناه برد: و قل رب اعوذ بک من همزات الشیاطین (و بگو پروردگارا از وسوسه‌ها و خواطر شیطانی به تو پناه می‌برم. مؤمنون، ۹۷) همچنین یک سورهٔ کامل قرآن در تعلیم نفی وسواس ذهنی و شک و شبهه‌های دل آزار است: قل اعوذ برب الناس. ملک الناس. اله الناس. من شر الوسواس الخناس. الذی یوسوس فی صدور الناس. من الجنة و الناس (بگو فریاد خواهم به خدای مردمان. پادشاه مردمان. خداوند مردمان. از بد دیو وسواس نام، که باز ایستد و باز پس شود از دل ذاکران. او که وساوس می افکند در دلهای مردمان. از پریان و مردمان. سورهٔ ناس، ترجمهٔ کشف‌الاسرار میبدی).

حتی شبهه را قوی می گیریم و فرض می کنیم مؤمنی در هجوم تند باد شک، در بخشی از ضمیر خود احساس بی‌ایمانی کند، از آنجا که سویدای دلش به این احساس راضی نیست، نهایتاً ایمان او خدشه و خللی نخواهد خورد و خداوند او را گنهکار نمی‌شمارد. در آیهٔ ۱۰۶ سورهٔ نحل آمده است: «کسی که بعد از ایمانش به خداوند کفر ورزد، مگر کسی که به این کار وا داشته شود و قلبش مطمئن به ایمان باشد (بر او حرجی نیست) و غضب خداوند بر کسانی که شرح صدری [و دل سپردن و رضایت نفسی] در کفر یافته باشند فرود می آید.»

راههای مقابله با شک بسیار است، از جمله چنانکه گفته شد التجا بردن به خداوند و احساس خشوع و خشیت کردن. یک راه دیگر قبول کردن موقت شک است. حضرت ابراهیم خلیل الله (ع) نیز گویی به این شیوه سلوک می کرد که ابتدا با این شک و شبهه که شاید ستاره و ماه و خورشید پروردگار جهان و آفریدگار او باشند کنار آمد. و فرض را بر آن گذاشت که این فرضیه‌ها درست است. ولی چون تغییر و حدوث در آنها مشاهده

کرد، استدلال کرد و نتیجه گرفت که اینها خود از جنس ممکنات و در ردیف سایر کائنات‌اند و نمی‌توانند آفریدگار باشند. و لذا ایمان توحیدی ابتدائی‌اش تقویت شد و صادقانه و عاشقانه گفت: «روی دل می‌نهم به سوی کسی که آسمانها و زمین را آفریده، و به حق و حقیقت می‌گرایم و شریکی برای خداوند نمی‌جویم.» (انعام، ۷۹)

به همین شیوه می‌توان ابتدائاً شک و شبهه‌ای را پذیرفت و بعد در آن تأمل کرد تا بطلانش معلوم شود. فی‌المثل در برابر دیدن یک حادثهٔ طبیعی فاجعه آمیز نظیر رویداد یک زلزله با کشتار بسیار، شکی به خاطرمان می‌خلد و ناگهان این اندیشهٔ ناخواسته از ضمیر ما می‌گذرد که مگر خداوند رحیم نیست؟ می‌توان در پاسخ گفت: اولاً معلوم نیست رحم خداوند همانند رحم بشری این همه عاطفی و ناظر به موارد جزئی باشد. ثانیاً از کجا معلوم که این زلزله را خداوند فرستاده باشد؟ ثالثاً اگر هم خداوند فرستاده باشد، شاید مصلحتی که بر ما پنهان است آن را اقتضا کرده، یا اگر هم بی‌مصلحت بوده، چه بسا که خداوند این رنج را تلافی کند. شاید خداوند کار جهان طبیعت را به قوانین طبیعت وا گذاشته باشد. نیز ممکن است یک شر کوچک، باعث جلوگیری از بروز شر بزرگتر شده باشد. یعنی فی‌المثل وقوع زلزله‌ای از انفجاری بس بزرگ، یا حتی در عالم تخیل، از انفجار کل کرهٔ زمین جلوگیری کند. و امثال این اندیشه‌ها. حال بگذریم که بعضی از اهل نظر وقوع بلایای طبیعی را برای کنترل جمعیت مفید می‌شمارند. مثال دیگر اینکه ممکن است به خاطر ما خطور کند که پیشرفت علم، بطلان دعوی ادیان را ثابت کرده است. یا اعتقاد به خداوند یک اندیشه غیر علمی یا حتی ضد علمی است. می‌توان مقدمتاً شک را پذیرفت و سپس به شیوهٔ پیشین تحلیل کرد. پیشرفت کدام علم، کی و چگونه ثابت کرده است که دعوی ادیان باطل است؟ آیا شیوهٔ اثبات کردنش خدشه‌ناپذیر است؟

در لحظات خطور شک، وقتی که شک در ضمیر ما این عبارت را می‌سازد که ایمان ما چه اعتباری دارد؟ می‌توان همین سؤال را از شک کرد که آیا شک ما چه اعتباری دارد؟ بسیاری از رازها هست که همواره راز خواهد ماند و قفلش به کلید علم و فلسفه و دین و دانش بشری باز نخواهد شد. درباره حقایق ماوراء الطبیعه، ما نباید ادعا و انتظار کشف حجاب و کشف و شهود برای خود داشته باشیم. باید گواهی دل و ندای ضمیر را از درون، و «مخبر صادق» و اجماع اکثریت علما و اهل نظر را در طول تاریخ

تمدن و فرهنگ بشری، از بیرون بپذیریم. اگر بالمره منکر سمعیات شویم، اصولاً زند گی و ذهن بشر فلج می‌شود. در این صورت می‌توان در وجود واقعی داشتن تمامی رجال تاریخی یا اماکن جغرافیایی‌ای که آنها را ندیده‌ایم به کلی شک کرد و واقعیت آنها را منکر شد. ما واقعیتهای مهم زند گیمان را به دلایل سمعی و تواتر می‌پذیریم. فی‌المثل اینکه ما فرزند پدر و مادر معین هستیم، به دلیل عقلی و تجربی بر ما ثابت نشده است بلکه به سمع و تواتر. البته همواره از دلالت و ادلهٔ عقلی هم در جنب دلالت نقلی برخور داریم، و توجیه هستی کل کیهان با قبول مبدأ، خرد پسندتر است تا با عدم مبدأ که فقط می‌تواند مبدأ عدم باشد. اتفاقاً قبول صدفه یا قدم هستی و کیهان و کائنات تا قرون اخیر عقلاً و اخیراً به شهادت علم، پذیرفتنی نیست. در پاسخ به این پرسش مهیب که «چرا هستی هست به جای آنکه نباشد» قول به مبدأ پرسش‌ناپذیر، با اقتصاد فکر بیشتر جور در می آید، تا با قبول به تسلسل یا قدم، یا صدفه.

واقعیتهایی هست که از شدت انس و عادت، جنبهٔ تکان دهنده‌اش را برای ذهن بشر امروز از دست داده است. یکی از این واقعیتها این است که خداوند در هر آنچه آفریده است اثر صنع و امضای خود را نهاده است. و از همه مهمتر در فطرت بشر است که به قول دکارت مانند صنعت گران «علامت صنعتی» خود را مهر کرده است. یا برای امداد رساندن به فروغ فطرت بشر و برای اتمام حجت و تتمیم نعمت، بر معدودی از بر گزید گان خویش تجلی کرده است و با آنها با واسطه یابی واسطه ارتباط برقرار ساخته است که از آن به «وحی» تعبیر می کنیم. اشکال کار در این است که به قول قرآن کریم، ما همه توقع داریم که به هر یک از ما یک نامه و دعوتنامهٔ مخصوص بدهند. (سورهٔ مدثر، ۵۲)

خوشبختانه عدل خداوندی اقتضا کرده است که آفتاب وجود خویش را به یکسان بر روزنهٔ عقل و اندیشهٔ هر انسان ساده و غیر عالمی نیز بتابد. به طوری که لازمهٔ ایمان داشتن، علم داشتن و فلسفه ورزیدن نیست. در طول تاریخ تعداد مؤمنان بی‌دانش و کم دانش از مؤمنان دانشمند بیشتر بوده است. بیشتر شدن علم با بیشتر شدن ایمان تلازم ندارد. البته از آن طرف هم نمی‌خواهیم بگوییم با کمتر دانستن بهتر می‌توان ایمان داشت، یا ایمان دانشمندان نمی‌تواند راسخ باشد. چه قرآن مجید صریحاً می‌فرماید: «از میان بند گان خدا، همانا علما خدا ترس‌تر هستند.» (انما یخشی الله من عباده‌العلماء،

سورهٔ فاطر، آیهٔ ۲۸) مراد این است که هر علم و اطلاعی فی‌المثل در ریاضیات یا طبیعیات لزوماً به ایمان عمیقتر منتهی نمی‌شود و اگر ایمان موکول و منوط به علم بود، تکلیف شاقی بر بندگان بود. و تا این برهه از تاریخ در حق بسیاری کسان ستم شده بود.

اگر از یک هزار نفر از مؤمنان متدین به ادیان مختلف، بلامقدمه سؤال شود که به چه دلیل به خداوند ایمان دارید؟ به احتمال بسیار، اکثریت قاطع آنان به دلیل فطرت و گواهی دل قائل می‌شوند. و شاید حتی پنج نفر از آنان نباشند که بگویند ما طبق براهین ابن‌سینا و امام فخر رازی و قدیس توماس آکوئیناس به ایمان راه برده‌ایم. همین است که بسیاری از فلاسفه و متفکران مؤمن تاریخ فلسفه، از جمله دکارت و اسپینوزا، برای وجود خداوند ادعای بداهت کرده‌اند. چنانکه عراقی هم گویی هم سخن با آنان می‌گوید:

به نور طلعت تو یافتم وجود ترا
به آفتاب توان دید کافتاب کجاست[۱۶]

غزالی می‌نویسد: «فطرت انسان و شواهد قرآن مغنی (بی‌نیازکننده) است از اقامت برهان.»[۱۷] ادلهٔ اثبات وجود خداوند، جز دلیل اتفاق صنع[۱۸] که می‌تواند «شهود» نیرومندی برانگیزد و تکان‌دهنده باشد، و قرآن مجید مالامال از آن است، سایر ادلهٔ فنی اعم از فلسفی و کلامی- با آنکه غالباً تیزهوشانه است ولی کارایی عملی ندارد، و جزو مواریث عتیقهٔ فلسفی است. جزو سنت زنده و پویای دینی نیست، چرا که مؤمنان و مؤمن‌زادگان با فروغ فطرت- نگرش تازه و طبیعی و دست‌کاری نشدهٔ بشری به جهان- و خشیت و خشوع و تعبد و تسلیم به راه ایمان می‌روند و منتظر درس و تدریس فلسفی نیستند.

فلسفهٔ جدید، بویژه از کانت به این سو، دلایل اثبات وجود خداوند را نقادی کرده و در اعتبار و اتقان آنها شک و خلل وارد کرده است. باکی نیست. زیرا چنانکه گفته شد این ادله از آغاز هم کارایی عملی نداشته است. در واقع بدا به حال آن ادله. فی‌المثل اگر کسی عاشق- یا ساده‌تر از آن- تشنه باشد و نتواند عشق یا تشنگی خود را به دلیل

---

۱۶. کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی. چاپ چهارم با تجدید نظر، تهران، سنایی، تاریخ مقدمه ۱۳۳۸، ص ۱۴۷.

۱۷. ترجمهٔ احیاء، ج ۱، ص ۲۳۷.

۱۸. به اصطلاح انگلیسی: Argument from design

ثابت کند، معنایش این نیست که عاشق یا تشنه نیست، بلکه این است که یا سخنور و منطق‌ورز خوبی نیست، یا این امور دلیل بردار نیست.

همان بهتر که چشمه سارایمان از سنگلاخ فلسفه نگذرد. به قول پاسکال: «دل برای خود دلایلی دارد که عقل از آنها خبر ندارد». به قول حافظ:

زملک تا ملکوتش حجاب بر گیرند
هر آنکه خدمت جام جهان‌نما بکند

سخن آخر اینکه گویی این حکم شکاکان افراطی که می‌گویند «هیچ علمی در جهان قطعی نیست» یا «هیچ علم قطعی برای بشر ممکن نیست» دربارهٔ علوم جدیده صادق است. چه به مدد مساعی بعضی از فیلسوفان علم معاصر - و بیش از همه کارل رایموند پوپر - محرز گردیده است که علوم جدیده یقینی نیستند. بلکه تقریبی و تخمینی‌اند و تکیهٔ شدیدی به استقراء دارند که خود اعتبار منطقی نهایی ندارد. آری معرفتهای علمی قطعی نیستند و آنها که قطعی‌اند نظیر ریاضیات و منطق معرفت علمی نیستند.

به این شرح که «دستگاه» اند، نه «دانش». دستگاه محاسبه‌اند و فاقد محتوا، و همانگویانه (توتولوژیک). طبعاً بحث در اینکه چرا علوم جدیده یقینی نیستند محتاج مجال بسیار وسیعی است و در اینجا به اشاره و استطراد از آن یاد شد. و چنان می‌نماید که یقین، فقط در حوزهٔ ایمان میسر است، و گرنه حتی حس و عیان هم یقین آور نهایی نیست و ما نمی‌توانیم و هرگز هم نخواهیم دانست که حواس ما با چه میزان از تحریف و تصرف، جهان خارج را برای ما ترجمه می‌کنند. در طول تاریخ فلسفهٔ بسیاری اندیشه‌مندان طراز اول بوده‌اند که دربارهٔ وجود داشتن جهان خارجی شک کلی داشته‌اند. و فی‌الواقع اثبات منطقی وجود جهان خارجی چندانکه در بداهت نظر آسان می‌نماید، آسان نیست!

در پایان محض تفریح می‌توان گفت که این حکم شکاکان افراطی که می‌گویند «هیچ علمی در جهان قطعی نیست» یا «برای بشر علم قطعی ممکن نیست» حکمی متناقض‌نما (پارادوکس) است. چرا که شکاک قائل به این حکم از کجا علم قطعی دارد به این که هیچ علمی در جهان یا برای بشر قطعی نیست. پس علم خود او نیز قطعی نخواهد بود و این حکم و گزارهٔ او از اطلاق و کلیت و اعتبار می‌افتد. در عین حال

رد کردن این حکم، اثبات آن را در بر دارد، زیرا نشان می‌دهد که به راستی هیچ علمی در جهان قطعی نیست!

عدل الهی و مسألهٔ شر

علم کلام در طول تاریخش چه در شرق و چه در غرب با فلسفه آمیخته بوده است. متکلمان ناگزیر بوده‌اند که صورت عقل را بر مادهٔ نقل بیفکنند و روش و منطق و بعضی مباحث فلسفی را در استخدام هدف خود که مهمترین مشخصهٔ آن التزام وحی است درآورند. البته این سخن بدان معنی نیست که حد فلسفه و کلام نظراً هم درهم آمیخته باشد، ولی عملاً در طول تاریخ گذشته در هم تنیده بوده است. اکنون هم اگر فلسفه کمابیش از کلام جدا شده باشد، ولی کلام از فلسفه نبریده است. باری کندی، فارابی و ابن سینا و ابن رشد با آنکه به فلسفه شهره‌ترند و فیلسوف حرفه‌ای به شمارند ولی چنین نیست که به بحثها یا مباحث کلامی نپرداخته باشند. غزالی، امام فخر رازی، خواجه نصیر طوسی، علامهٔ حلی و قاضی عضد ایجی و ملاجلال دوانی با آنکه بیشتر شهره به کلام‌اند ولی در اغلب آثار کلامی خود فلسفه می‌ورزند.

آمیختگی کلام و فلسفه که در طول تاریخ کلام و فلسفهٔ اسلامی نمایان است، در دو دوره یا نزد دو مکتب درخشانتر بوده است، نخست نزد معتزله، دوم نزد شیعه. شیعه که در بسیاری مسائل و مباحث کلامی با معتزله همسخن است در اعصار جدیدتر عرفان و اخلاق را نیز به ترکیب فلسفه - کلام خود افزوده است که اوجش را در حکمت متعالیهٔ صدرالمتألهین باز می‌یابیم. پس از صدرالمتألهین دیگر فیلسوفی که فیلسوف مجرد باشد و گرایش کلامی و عرفانی نداشته باشد یا متکلمی که صرفاً متکلم باشد و مشرب و

مزاج فلسفی نداشته باشد، یا با داشتن این دو از ذوق عرفانی بی‌بهره باشد در تاریخ فلسفه - کلام شیعه به هم نرسیده است. ملا محسن فیض و عبدالرزاق لاهیجی دنباله گیران و رونق‌دهندگان همین حکمت و کلام مزجی متعالی هستند. ملا عبدالله زنوزی و آقا علی مدرس و حاج ملا هادی سبزواری نیز همچنین؛ و همینطور شاگردان آنها تا برسد به معاصران.

استاد شهید مرتضی مطهری، رضوان‌الله علیه، از برجسته‌ترین متکلمان فلسفی و عرفانی مشرب معاصر جهان اسلام است؛ تالی تلو بزرگانی چون شادروان علامهٔ طباطبائی و شهید سید محمد باقر صدر؛ و نه متکلمان غیرفلسفی نظیر شیخ محمد عبده و محمد رشید رضا و ابوالا علی مودودی[۱]. از خصایص مهم روش و نگرش سه استاد نامبردهٔ نخستین این بود که با حفظ صلابت و سلامت سنتی، به مسائل و ابتلائات فکری و فرهنگی جدید و پاسخگویی شبهات مکاتب ایدئولوژیك و شبه علمی - فلسفی جدید غربی نظیر داروینیسم و ماتریالیسم (از جمله در هیأت مارکسیسم و پوزیتیویسم) می‌پرداختند، چنانکه اصول فلسفه و روش رئالیسم استاد علامه همراه با حواشی استاد شهید از جدی‌ترین و استوارترین سدهایی است که در مقابل مادی‌اندیشی جدید و به قصد مقابله با آن ساخته شده است و در تحول فضای فکری و فلسفی- کلامی سه دههٔ اخیر ایران تأثیر بسزایی داشته است.

آثار استاد مطهری، با آنکه در اوج باروری و بهره‌دهی علمی به شهادت رسید، فراوان است. ولی سه اثر در میان آثار فکرانگیز و راهگشای او برجسته‌تر است: نخست همان حواشی، دوم عدل الهی و سوم علل گرایش به مادیگری.

عدل الهی رسالهٔ مهمی است که بخش و بحث اصلی آن رابطهٔ عدل الهی و مسألهٔ شر و توجیه فلسفی- کلامی شر است، یعنی مبحثی که لایب نیتس آن را «تئودیسه» اصطلاح کرده است؛[۲] و به شمه‌ای از آراء او که در کتابی به همین نام بیان کرده، در همین مقاله اشاره خواهیم کرد.

---

۱. آقای دکتر رضا داوری اردکانی مقالهٔ محققانهٔ مستوفایی در این زمینه تحت عنوان «مطهری و علم کلام جدید» نگاشته‌اند. نگاه کنید به: یادنامهٔ استاد شهید مرتضی مطهری. زیر نظر دکتر عبدالکریم سروش (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۲) صص ۱۵ - ۴۲.

۲. Theodicy = Theodicee مرکب است از دو جزء: Theos [= خدا] و Dike [= عدل]

مسألهٔ شر

راستی چرا شر در جهان هست؟ همه به حس و عیان انواع شرور را از نقصها و ناکامیها و ناخواستنیها و رنجها و ناگواریها در کار و بار جهان، و بیشتر در حوزهٔ حیات بشر، می بینیم. درد و رنج هست، مرگ و مرض، جهل و جنایت، ظلم و زور، دروغ و دشنام، سل و سیل و سرطان و انواع شداید و ناملایمات و مظالم فردی و اجتماعی و مفاسد اخلاقی اعم از ذهنی و عینی هست. مسؤول این کژیها و کاستیها یا شرور کیست؟ یا منشأش چیست؟

از دیر باز مسألهٔ شر در آفرینش، در ادیان و برای متکلمان و فلاسفه به یکسان مطرح بوده است. گرفتاری فلاسفهٔ الهی در این باب بیشتر بوده است چرا که در بادی نظر چنین می نماید که مسألهٔ شر با عدل الهی و قول به قدرت مطلقه و حکمت بالغه و خیرخواهی خداوند ناسازگار است. مخمصه‌ای که برای متکلمان و فلاسفه یا از سوی آنان طرح می‌شود از این قرار است که خداوند یا می‌دانسته است که چگونه باید مانع از دخول شر در آفرینش شد یا نمی‌دانسته است. اگر نمی‌دانسته است پس علمش مطلق نیست، اگر می دانسته است ولی نمی‌توانسته است مانع از دخول شر شود، پس قدرتش مطلق نیست، اگر می‌دانسته است و می توانسته است ولی به فعل در نیاورده است، در این صورت یا خیرخواه و بخشنده نیست یا - العیاذُبالله- ظالم است. و چون قاطبهٔ اهل دیانت و حکمای الهی و متکلمان مسلمان و غیر مسلمان خداوند را عالم و قادر مطلق و بخشنده و مهربان می‌دانند، لذا این مخمصهٔ فکری- عقیدتی پدید می آمده- و می آید - که چرا شر در جهان هست؟ آیین کهن زردشت و به تبع آن آیین مانی، برای پرهیز از این مخمصه، به ثنویت افتاده و مبداء دیگری برای شر قائل شده‌اند. البته پارسیان امروز که این قول را مخل توحید دیده‌اند از آن باز آمده‌اند و منکر وجود مبداء شر یا اهریمن‌اند [۳].
بسیاری از حکمای اسلام بر آنند که شر مبدائی ندارد. یعنی شر در جهان هست ولی آفریدهٔ خداوند نیست؛ چه یا عدم است یا عدمی است (شرحش خواهد آمد). بعضی گفته‌اند شر از لوازم ماهیات و مادیات است یا باید جهان مادّه و مدت آفریده نمی‌شد، یا اگر آفریده می شد لازم بود که در آن تضاد و تزاحم و حرکت باشد. این تضاد و

3. William L. Reese, *Dictionary Of Philosophy And Religion*. N.J., Humanities Press, 1980, «Zoroastrianism»

تزاحم در عین آنکه چرخهای عالم هستی را به گردش در می آورد، موجب پیدایش کژیها و کاستیها هم می‌شود که جنبی و ناگزیر است.

بعضی پاسخ داده‌اند که جهان به حکم آنکه آفریده است، متناهی و محدود و ناقص است و لاجرم نقصان و ناملایمات در آن هست. چه اگر قرار بود جهان بی‌نقص باشد باید نامتناهی باشد و برای آنکه نامتناهی باشد باید مخلوق نباشد، و این ممکن نیست. بعضی نیز گفته‌اند که قدرت مطلقهٔ خداوند به همهٔ امور از جمله امور محال و متناقض تعلق نمی گیرد. از جمله خداوند «نمی‌تواند» خدایی نظیر خویش بیافریند، یا مخلوقی بیافریند که در عین حال و آن واحد موجود و معدوم باشد و نظایر این. از طرف دیگر خداوند نیز در عین قدرت قاهره، نوامیس و قوانینی دارد که از آن به مشیت، عنایت، قضا و قدر، سنت‌الله و کلمة‌الله تعبیر می‌شود. پس خداوند در عین آنکه قانونگذار است فوق هر قانونی نیست، و البته این قوانین یا نوامیس را خود مقرر داشته است، شاید مراد از تعین الهی در عرفان هم همین باشد. لذا وقتی جهان مادی را می آفریند، تبعات و لوازم آن را نیز می‌پذیرد. به عبارت دیگر خداوند شر را مستقیماً نیافریده است ولی به قول ابن سینا «گوئیا رضا بدان حاصل باشد به عَرَض[4]». یعنی خداوند فقط خیر را بالذات مراد کرده و آفریده است. خیر خالی از شر نیست و شر خالی از خیر، چنانکه شرحش خواهد آمد.

حافظ دو بیت معروف دارد که دربارهٔ مسألهٔ شر است. نخست بیتی که طنز و شیطنت و ایهام دلپذیری در آن موج می‌زند:

پیر ما گفت: خطا بر قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاك خطا پوشش باد

و استاد مطهری به تفصیل در همین کتاب (صص ۷۷ - ۷۹) دربارهٔ آن سخن گفته و آن را شرح کرده است. بیت دیگر حافظ این است:

هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست / ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

که نظریهٔ مهمی در توجیه شر را در بر دارد و بر آن است که شر یا هر نقص و قصوری از ناحیهٔ قوابل (ماهیات) است. شرح این نکته نیز خواهد آمد.

---

۴. الاشارات والتنبیهات (ترجمهٔ قدیم) به تصحیح سید حسن مشکان طبسی. با مقدمهٔ منوچهر صدوقی سها. چاپ دوم. (تهران، فارابی، ۱۳۶۰) ص ۱۵۵.

پیشینهٔ مبحث عدل الهی و مسألهٔ شر

از دیر باز فلاسفه و متکلمان شرق و غرب در این مسأله بحث کرده‌اند. در غرب سابقهٔ این بحث به سقراط و افلاطون و ارسطو می‌رسد ولی بحث جدیتر آن در آثار افلوطین مطرح شده است. پس از افلوطین (۲۰۵ - ۲۷۰ م) سنت اوگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰ م) به این مسأله پرداخته و پس از او قدیس توماس آکوئیناس (حدود ۱۲۲۴ - ۱۲۷۴ م) و در عصر جدیدتر اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) و بیش از همه لایب نیتس (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶ م) در این باره بحث و فحص کرده و رسالهٔ معروفی به نام تئودیسه [= عدل الهی] در این باب پرداخته است. نیز پس از او هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ م) و ولتر (۱۶۹۴ - ۱۷۷۸ م) و شوپنهاور (۱۷۸۸ - ۱۸۶۰ م) از نظرگاه مخالف در این مسأله بحث کرده و آن را بر خلاف سایرین توجیه‌ناپذیر شمرده‌اند. در دوران معاصر ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰ م) نظریهٔ جدیدی برای توجیه آن پیش نهاده است. ابتدا برای آنکه زمینهٔ نظرگاه حکما و متکلمان اسلامی بهتر روشن شود، سابقه و ریشهٔ این بحث را در قرآن مجید بررسی می کنیم.

بحث قرآنی

در قرآن مجید عدل الهی و تنزیه خداوند از ظلم و مسألهٔ شر به انحاء مختلف مطرح شده است. از همه مهمتر آیهٔ ان الله لیس بظلّام للعبید [= خداوند بر بندگان ستمکار نیست] (آل عمران، ۱۸۲؛ انفال، ۵۱؛ حج، ۱۰) که به صورت و ماربُّك بظلّامٍ للعبید (فصلت، ٤٦) و ما انا بظلّام للعبید (قِ، ۲۹) هم آمده است. و بار دیگر تصریح شده و ما الله یرید ظلماً للعالمین [= خداوند ارادهٔ ظلم در حق عالمیان نکرده است] (آل عمران، ۱۰۸). و بارها ظلم از خداوند نفی و به خود بندگان و کردار آنان نسبت داده شده است: و ما ظلمونا و لکن کانوا انفسَهُم یَظْلمون [= آنان بر ما ظلم نکردند بلکه خود بر خود ظلم کردند] (بقره، ۵۷) و همین معنی با اندك تغییری در عبارت، در آیات دیگر هم ظاهر شده (آل عمران، ۱۱۷؛ اعراف، ۹، ۱۶۰، ۱۷۷؛ توبه، ۷۰؛ یونس، ٤٤؛ نحل، ۳۳، ۱۱۸؛ عنکبوت، ٤۰؛ روم، ۹).

کلمهٔ شر بارها به همین معنایی که امروز از آن مراد می کنیم و در زبان فارسی هم به کار می رود در قرآن مجید سابقه دارد، از جمله چهار بار در سورهٔ فلق: قل اعوذ برب

الفلق من شر ما خلق و من شر غاسقٍ اذا وَقَب و من شر النفّاثات فی العُقَد و من شر حاسدٍ اذا حسد [= بگو به پروردگار سپیده دمان پناه می‌برم. از شر هر آنچه آفریده است. و از شر شبی که از پی آزار در آید. و از شر افسونگرانی که در گره‌های جادو می‌دمند. و از شر حسود بد چشم که رشك می‌ورزد]. در سورهٔ ناس نیز از شر وسواس [= دیو یا خیال وسوسه گر] نام برده شده است. در قرآن مجید، شر اخلاقی یعنی کردار بد هم شر نامیده شده: و من یَعملْ مثقالَ ذرّةٍ شراً یره [و آن کس که به اندازه ذره‌ای بدی کند پادافراه آن را خواهد دید] (زلزال، ۸). نیز در قرآن مجید گفتگو شده است که معلوم نیست هر آنچه در ظاهر شر می‌نماید در نفس‌الامر نیز شر و به ضرر انسان باشد، و بالعکس: ... و عسی اَن تکرهوا اشیئاً و هو خیرٌ لکم و عسی ان تُحبّوا شیئاً و هو شرٌ لکم [= چه بسا امری را ناخوش دارید و در حقیقت به خیر شما باشد، و چه بسا امری را خوش دارید و در حقیقت برای شما شر باشد] (بقره، ۲۱۶). انسان تاب و طاقت شر را ندارد (شرهای عادی زند گی) و به زودی نومید می‌شود و به زاری در می آید (فصلت ۴۹، ۵۱؛ اسراء، ۱۱، ۸۳). خداوند انسان را به خیر و شر و رنج و راحت می آزماید: ... و نَبلُوَکم بالشر و الخیر فتنةً والینا ترجعون [= و شما را به شر و خیر مبتلا کرده می آزماییم و به سوی ما باز می‌گردید] (انبیاء، ۳۵) و گاه به جای این گونه خیر و شر اصطلاح سَرّاء و ضَرّاء به‌کار می‌رود. هر حسنه و سیئه‌ای از سوی خداوند است (نساء، ۷۸) و هر مصیبتی به اذن اوست (تغابن، ۱۱) یا به تعبیر دیگر حسنه از سوی خداوند و سیئه از نفس ما و جانب خود ماست (نساء، ۷۹؛ شوری، ۳۰).

آنچه از این آیات، و نیز آیات دیگر که نقل نکردیم، مستفاد می‌شود این است که شر وجود خارجی و انواع و اقسام دارد. و وجود شر که غالباً نتیجهٔ عمل یا ناشی از نگرش انسان است، خدشه‌ای به عدل الهی نمی‌زند. و قسم مهمی از شرور که شرور اخلاقی و اجتماعی است در قرآن به «سوء» یا «فساد» تعبیر شده و باز هم صدور آن به خود بشر نسبت داده شده است.

نظرگاه معتزله

معتزله نخستین گروه از متکلمان فلسفی مشرب و برجستهٔ قرون اولیهٔ اسلامی‌اند. اینان اصحاب اصالت عقل‌اند ولی نه به آن معنی که عقل را در برابر شرع بنهند، بلکه

عقل و روش عقلی فلسفی را در خدمت دین و دستمایهٔ توجیه و توضیح اصول عقاید خود ساخته‌اند، و پیروان واصل بن عطا (۸۰ - ۱۸۱ ق) شاگرد حسن بصری‌اند. اصل عدل یعنی عادل دانستن خداوند جان کلام معتزله است که طبق نظر قاضی عبدالجبار همدانی (متوفای ۴۱۵)، یکی از برجسته‌ترین سخنگویان معتزله، از این قرار است:

عدل این است که تمامی افعال الهی نیك است و او کار ناشایست نمی‌کند و از آنچه بر او واجب است تن نمی‌زند، و در خبری که می‌دهد دروغ نمی‌گوید و در حکمش بی‌انصافی نمی‌کند، و فرزندان مشرکان را به گناه پدرانشان عذاب نمی‌کند، و معجزه را بر دست دروغ زنان جاری نمی‌گرداند، و بر بندگان تکلیفی که تابش را نداشته باشند یا از آن آگاهی نیابند نمی‌کند، بلکه در مقابل تکلیف به آنها توانایی و دانایی می‌دهد و آنان را راه می‌نماید و چون و چند این مسائل را بر ایشان آشکار می‌گرداند تا هر که به راه آید، یا از راه رود، به اتمام حجت باشد.[۵]

از نظّام و اسواری و جاحظ (بزرگان صدر اول معتزله) حکایت شده است که می‌گفتند محال است که خداوند بر ظالم و کذب و ترك اصلح قدرت داشته باشد. قاضی عبدالجبار که این قول را نقل می‌کند خود قائل به این است که خداوند قادر است به کاری که اگر انجامش می‌داد همانا ظلم و قبیح بود.[۶] و می‌گوید که خداوند فعل قبیح نمی‌کند و چنین دلیل می‌آورد که مسلم است خداوند به قبح قبیح عالم است و می‌داند که از چنین عملی بی‌نیاز است و در این صورت به هیچ وجه عمل قبیح را اختیار نمی‌کند.[۷]

باری اکثریت معتزله در این قول با اشاعره متفقند که خداوند قادر بر قبایح است ولی فرقشان با اشاعره این است که می‌گویند خداوند چنین قدرتی را به فعل در نمی‌آورد.

بحث مهم دیگر معتزله دربارهٔ آلام (دردها و رنجها) و ایلام (به درد و رنج افکندن) است. در شرح اصول خمسه آمده است: درد و رنجهایی که از سوی خداوند

---

۵. شرح الاصول الخمسة، تألیف قاضی عبدالجبار همدانی. تحقیق و تعلیق دکتر عبدالکریم عثمان (قاهره، مکتبة وهبة، ۱۳۸۴ ق) ص ۱۳۳.

۶. المغنی فی العدل و التوحید، ج ۶، یکم، ص ۱۲۷.

۷. پیشین، ص ۱۷۷.

است از دو حال خارج نیست یا به مکلف می‌رسد یا به غیر مکلف. اگر به غیر مکلف برسد ناگزیر باید در مقابلش عوض و جبرانی داشته باشد و مایهٔ عبرت مکلفین باشد. با این حساب با وجود عوض، فعل الهی صورت ظلم به خود نخواهد گرفت و با وجود اعتبار و عبرت دیگران، عبث نخواهد بود. در مورد مکلف هم همینطور [یا پادافراه گناهان یا] همراه با عوض و عبرت است.[۸] و دربارهٔ خلقت موجودات درنده و موذی چون شیر و گرگ و مار و عقرب می‌گوید که در خلقت آنها حکمت و غرض و فوایدی هست. از جمله فواید دنیوی گزندگان این است که پادزهر را از زهر همین گونه جانوران می‌گیرند. و فایدهٔ دینی وجود آنها هم این است که با دیدن این موجودات مضر و موذی و کریه‌المنظر، انزجاری در دل ما پدید می‌آید و به یاد عذاب الهی می‌افتیم و در صدد پرهیز از آن برمی‌آییم. از آن گذشته ضرر این گونه حیوانات، از ضرر انسانها به یکدیگر بیشتر نیست.[۹]

معتزله اگرچه می‌کوشند برای هر شر و رنجی حکمتی و فایده‌ای قائل شوند، ولی چنین برمی‌آید که نظریهٔ فراگیر و منسجمی برای توجیه شر ندارند.

نظرگاه اشاعره

اشاعره پیروان ابوالحسن اشعری (۲۶۰ - ۳۲۴ق) و قائل به اصالت وحی یا شرع (در برابر اصالت عقل معتزله)اند. خداوند را فعال مایشاء و ما یرید می‌دانند که چون همهٔ ماسوا ملك اوست تصرف او به هر نحو که باشد شایسته و عادلانه است. فعل خداوند ملاك و معیار عدل است، نه عدل بشری معیار و ملاك عمل او. لذا برخلاف معتزله برای صفت عدل الهی اهمیت خاص قائل نیستند. افعال او را معلل به غرض و غایت نمی‌شمارند.[۱۰] لطف و صلاح و اصلح و اصولاً هیچ چیزی را بر خداوند واجب

---

۸. شرح اصول خمسه. ص ۴۸۵ و به بعد.
۹. پیشین، صص ۵۰۶ - ۵۰۷.
۱۰. از جمله نگاه کنید به آراء امام فخر رازی متکلم بزرگ اشعری، در این باب: تلخیص المحصل معروف به نقد المحصل، به انضمام رسائل و قواعد کلامی از خواجه نصیرالدین طوسی. به اهتمام عبدالله نورانی (تهران، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مك گیل، ۱۳۵۹ ص ۳۴۳) نیز ← غایة المرام فی علم الکلام. تألیف سیف‌الدین آمدی. تحقیق حسن محمود عبداللطیف (قاهره، المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة، ۱۳۹۱ ق) ص ۲۲۴.

نمی‌دانند.[11]

اشاعره در توحید افعالی تا آنجا پیش رفته‌اند که اولاً رابطهٔ علیت و اسباب و مسببات را به صورتی که نزد معتزله و اصولاً سایر فلاسفه و متکلمان و عرف عادی معروف است منکرند و همزمانی و توالی «ظاهری» رویدادها را منتسب به اراده‌های جداگانه ولی مداوم الهی می‌دانند و از آن به جریان عادةالله تعبیر می‌کنند و بر آنند که خداوند می‌تواند بدون مواد سوزاننده هم بسوزاند یا با وجود مواد سوزاننده و عملکرد آنها مانع از سوزاندن و سوختن شود.[12]

ثانیاً اختیار انسان را منکرند چه معتقدند فقط یك خالق و مؤثر واقعی وجود دارد و بنده نمی‌تواند چنین خلقی را صورت دهد و لذا فقط کاسب یا فراگیرندهٔ فعل از فاعل حقیقی (خداوند) است. این همان نظریهٔ معروف کسب است که مخالفان اشاعره آن را فقط روایت دیگری از قول به جبر می‌شمارند.

غزالی متکلم بزرگ اشعری (۴۵۰ - ۵۰۵ق) جان کلام مکتب اشعری را در فصل یا قطب سوم کتابش الاقتصاد فی‌الاعتقاد چنین بیان می‌کند:

> دربارهٔ افعال الهی و اینکه هر فعلی بر او جایز است و هیچ فعلی واجب نیست. در این قطب هفت اصل را پیش می‌نهیم: ۱) بر خداوند جایز است که تکلیفی برای بندگانش تعیین نکند؛ ۲) بر او جایز است که بر بندگانش تکلیف مالایطاق [= خارج از طاقت] کند؛ ۳) بر او جایز است ایلام [= آزار] بندگانش بدون عوض دادن به آنها یا جنایتی که از آنها سر زده باشد؛ ۴) بر او واجب نیست که آنچه را ازنظر بندگان اصلح است انجام دهد؛ ۵) بر خداوند واجب نیست که لزوماً در برابر طاعت، پاداش و در برابر معصیت پادافراه دهد؛ ۶) بر بندگان چیزی به الزام عقل واجب نیست، بلکه به الزام شرع واجب است؛ ۷) بر خداوند واجب نیست که

---

۱۱. تلخیص المحصل، ص ۳۴۲.

۱۲. غزالی این نظریهٔ نفی علیت را بهتر از همهٔ اشاعره پرورده است و از طریق ترجمهٔ آثار اوست که به فلاسفهٔ اروپا از جمله مالبرانش و بارکلی و هیوم رسیده است. برای تفصیل دربارهٔ این نظر غزالی: ← تهافت‌الفلاسفه. نوشتهٔ ابو حامد محمد غزالی. ترجمهٔ علی اصغر حلبی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، مسألهٔ هفدهم، صص ۱۱۴ - ۱۲۱.

پیامبران را برانگیزد. اگر هم برانگیزد قبیح یا محال نیست. بلکه ممکن است که صدق آنان را با آشکار ساختن معجزات ثابت کند.[۱۳]

سپس هر یک از این گزاره‌های هفتگانه را به تفصیل شرح می‌دهد و از نظرگاه خود اثبات می‌کند. و در مورد تنزیه خداوند از ظلم و معنای آیهٔ و ماربك بظلامٍ للعبید (فصلت، ٤٦) می‌گوید:

> ظلم به طریق سلب محض از خداوند نفی می‌شود، چنانکه فی‌المثل غفلت از دیوار یا عمل عبث ازباد بر نمی آید، ظلم هم از کسی بر می آید که تصور مداخله‌اش درملك غیر برود، و در حق خداوند تعالی چنین تصوری نمی توان کرد؛ و یا در مورد کسی پیش می آید که کارش با کار دیگری [یا فرمان او] مخالف در آید. در مورد انسان هم می‌توان گفت که در محدودهٔ ملك خویش در هر کاری آزاد است، مادام که مخالف شرع نباشد، که به این معنی ظلم خواهد بود.[۱٤]

طبیعی است که اشاعره نظریه‌ای برای توجیه شر نداشته باشند و آن را معارض با عدل الهی نیابند. ابوالحسن اشعری، معتزله را از آن روی همعقیده با زردشتیان، و مصداق حدیث نبوی [ان] القدریة مجوس هذه‌الامة می‌داند که می گویند خداوند - بر خلاف شیطان که قادر بر شر است- قادر بر شر نیست. و به عبارت دیگر قائل به منشأ واحدی برای خیر و شر نیستند.[۱۵] در جای دیگر هم که «آراء فاسدهٔ» معتزله را بر می‌شمارد می گوید همچنین بر آنند که شروری هست که خداوند آنها را نخواسته است.[۱٦]

نظرگاه شیعه

کلام شیعه در نظرگاه کلی و روش عقلی و امهات مسائل همانند کلام معتزله است و شاید جز مسألهٔ عصمت و امامت اغلب مسائل کلامی، در توحید و افعال الهی و افعال

---

۱۳. الاقتصاد فی الاعتقاد، تألیف ابو حامد محمد غزالی. تقدیم عادل العوا (بیروت، دارالامانة، ۱۳۸۸ ق) ص ۱٦۸.

۱٤. پیشین ص ۱٦.

۱۵. الابانة عن اصول الدیانة، تألیف الوالحسن اشعری. تقدیم و تحقیق و تعلیق دکتوره فوقیة حسین محمود (قاهره، دارالانصار، ۱۳۹۷ هـ) ج ۲، ص ۱۹٦.

۱٦. پیشین ص ۱٦.

بند گان و نبوت و معاد بین این دو مکتب مشترك است[۱۷] باری آراء متکلمان بزرگ شیعه از جمله شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، خواجه نصیر طوسی و علامهٔ حلی در باب عدل الهی و نفی ظلم و قبیح از او- با آنکه قادر بر آنهاست- و واجب شمردن لطف و اصلح بر او و غرض داشتن افعال الهی و عوض دادن خداوند به رنجهایی که به غیر ممکن مستحق می‌رسد همانند نظر گاه معتزله است.[۱۸] آنچه مایهٔ شگفتی است این است که متکلمان شیعه و معتزله با آنکه مکتب کلامی پیشرفته‌ای دارند و خداوند را از قبایح و ظلم و عبث منزه می‌شمرند و غرض و عوض و لطف واصلح را بر او واجب می‌شمارند، نظریهٔ سنجیده‌ای برای شرور ندارند. اما حکمای شیعه علی الخصوص ملاصدرا با دنباله روی از ابن سینا که خود فاقد گرایش شیعی نیست، آراء سنجیده‌ای در توجیه شر ابراز داشته‌اند که شمه‌ای از آن را خواهیم دید.

نظر گاه حکمای الهی

در میان حکمای اسلام، آراء ابن سینا در این زمینه ابتکاری و تأسیسی است و پس

---

۱۷. سید مرتضی علم‌الهدی که از برجسته‌ترین متکلمان شیعه است تصریح می کند که «اصل توحید و عدل معتزله متخذ از کلام امیر المؤمنین علی، صلوات‌الله علیه است» ← امالی المرتضی [= غرر الفوائد و درر القلائد]. تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم (قاهره، داراحیاءالکتب العربیه، ۱۳۷۳ ق) ج ۱، ص ۱۴۸. دربارهٔ رابطه و همانندیهای کلام شیعه و معتزله نگاه کنید به:
Martin J. Mc Dermott, *The Theology Of Al - Shaikh Al - Mufid* (Beyrout, Darel - Machreq, 1980)
بویژه صص ۳۹۵ - ۳۹۷. این کتاب توسط استاد احمد آرام به فارسی ترجمه شده است. همچنین: الشیعة بین‌الاشاعرة والمعتزلة، تألیف هاشم معروف الحسنی (بیروت، دارالقلم ۱۹۷۸)؛ همچنین: نشأة‌الفکرالفلسفی فی‌الاسلام، تألیف علی سامی النشار. ط ٤. (قاهره، دارالمعارف، ۱۹۶۹. الجزءالثانی: نشأةالتشیع‌وتطوره، به ویژه صفحات ۲۹۰ - ۳۰۶. نیز: «تشیع امامیه و علم کلام معتزلی» نوشتهٔ ویلفرد مادلونگ، در شیعه در حدیث دیگران. زیر نظر دکتر مهدی محقق (تهران، بنیاد اسلامی طاهر، ۱۳۶۲) صص - ۹ -۲۳.

۱۸. نگاه کنید به: تمهید الاصول، تألیف شیخ طوسی، به تصحیح و مقدمهٔ دکتر عبدالحسین مشکوة الدینی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲) صص ۹۷-۱۱۶؛ ۲۰۸-۲۴۸؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد [متن از خواجه نصیر و شرح از علامهٔ حلی] با حواشی و تعلیقات آیة الله سید ابراهیم موسوی (بیروت، اعلمی، ۱۳۹۹ ق) صص ۳۲۷-۳۳۱؛ ۳۵۱-۳۶۸. همین کتاب با ترجمه و شرح فارسی شادروان ابوالحسن شعرانی، صص ۴۲۵-۴۲۷، ۴۶۰-۴۷۶؛ شرح باب الحادی عشر [متن از علامهٔ حلی، شرح از فاضل مقداد] به کوشش محسن صدر رضوانی (قم، بی‌نا، ۱۳۹۵ ق) صص ۴۵-۵۹).

از او حکما و متکلمان به بسط افکار و مفاهیم کلیدی او کوشیده‌اند.

ابن سینا (۳۸۰ - ۴۲۸ ق) در اغلب آثار خود از جمله شفا، اشارات و نجات توجیه مقبول و مفصلی از مسألهٔ شر در آفرینش به عمل آورده است. و بر آن است که خداوند وجود اشیاء را بالذات اراده کرده است، ولی شر بالعرض اراده شده، یعنی شر ناگزیر و به تبع پدید آمده است لذا خیر مقتضی [= مقضی] بالذات و شر مقتضی بالعرض است. شروری که در عالم پدید می آید نسبی است و در مقایسه با خیر در اقلیت است. مانند آتش که وجودش خیر است ولی چون گاه آسیبهای نابجا می‌زند، نسبت به مورد خاص شر شمرده می‌شود. جمیع اسباب شر در فلك تحت قمر پیدا می‌شود و سراپای آنچه در مادون قمر یافت می‌شود در جنب کل آفرینش ناچیز است. شر ملحق به مادّه است و مادّه همهٔ کمالات را نمی‌تواند بپذیرد، و اگر گفته شود که چرا خداوند خیر محض که مبرا از شر باشد پدید نیاورد، در پاسخ باید گفت که در این نمط از وجود (مادیات) امکان نداشته است، ولی در امور عقلی و نفسی و سماوی امکان داشته و آفریده شده است. انواع شرور در جنب خیرهایی که در جهان هست ناچیز است و باری تعالی اگر خیر کثیر را به خاطر پرهیز از شر قلیل نمی آفرید، این خود شر بزرگتری بود.[۱۹]

شیخ اشراق (۵۴۹ - ۵۸۷ ق) می گوید:

> بدی و شقاوت در جهان ظلمات از لوازم حرکات بود، و حرکت و ظلمت از لوازم جهت فقر انوار قاهره و مدبره بود و بنابراین شرور در این عالم مستند و ناشی از وسائط بود. و در نورالانوار هیآت و جهات ظلمانیه محال بود و بنابراین از ناحیهٔ نورالانوار شری صادر نمی‌شود و فقر و ظلمات از لوازم ضروریهٔ معلولات بود و بمانند سایر لوازم ماهیت بود که ممتنع السلب از ماهیت‌اند و عالم وجود جز بدان سان که هست با تمام

---

۱۹. نگاه کنید به النجاة. ط ۲. (قاهره، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷ ق) ج ۳، صص ۲۸۴-۲۹۱. نیز ← : الاشارات و التنبیهات (ترجمه فارسی قدیم) به تصحیح سید حسن مشکان طبسی، چاپ سوم (تهران، فارابی، ۱۳۶۰) صص ۱۵۴-۱۵۸، نیز ← : الشفاء [الهیات] با تعلیقات صدرالمتألهین و دیگران (تهران، چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ق) ص ۵۳۸-۵۴۴. نیز ← دانشنامهٔ علائی (بخش الهیات) با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین، چاپ دوم (تهران، دهخدا، ۱۳۵۳) صص ۱۶۰-۱۶۵.

توابع و لواحق و لوازمش متصور نبود و شرور در این عالم بسی کمتر از خیرات بود.[۲۰]

در میان حکمای الهی اروپا ویلهلم گوتفرید لایب نیتس، فیلسوف و ریاضیدان آلمانی (۱٦٤۷ - ۱۷۱٦ م) بیشتر و بهتر از دیگران به این مسأله پرداخته و چنانکه پیشتر گفته شده رسالهٔ مفرد مفصلی به نام تئودیسه [= عدل الهی] دربارهٔ رابطهٔ عدل الهی با مسألهٔ شر و اختیار آدمی پرداخته است. مشرب و نگرش کلی او در این زمینه خیلی شبیه به نظرگاه حکمای الهی اسلام و متکلمان معتزله است. لایب نیتس در سراسر کتاب تئودیسه خداوند را حکیم و مهربان و افعال او را از روی کمال حکمت و مصلحت و انتخاب اصلح و معلل به اغراض می‌داند. و چنانکه به نام او مشهور شده- و احتمالاً متأثر از نظر غزالی است - جهان موجود را بهترین جهان ممکن می‌شمارد. باری شباهت آراء لایب نیتس در مسألهٔ عدل الهی و شر، با آراء حکما و متکلمان مسلمان، اعم از اینکه ناشی از توارد یا اقتباس باشد قابل توجه و حائز اهمیت است. اینک خلاصه‌ای از اندیشه‌های او را به صورت گزاره یا گزارش از کتاب تئودیسه نقل می‌کنیم:[۲۱]

۱. هیچ شری شرِ مطلق نیست؛ بسیاری از شرها منشأ خیرات واقع می‌شوند (صص ۳٦ - ۳۷، ۱۱۹).

۲. خیرات از شرور بس بیشترند (صص ۳۷، ۱۱۹).

۳. مبداء شر، چنانکه قدما می‌انگاشتند در مادّه نیست، در ماهیات ازلی اشیاء و وجود علمی آنهاست (صص ٤۰، ۱٦۱).

٤. شر نیاز به علت فاعلی ندارد، چه عدمی است، همین است که حکمای مدرسی نیز آن را دارای علت ناقصه می‌شمردند. همچنین شر مبداء ندارد (صص ٤۰، ۹۵).

۵. شر سه گونه است: ۱) متافیزیکی که عبارت است از نقص، ۲) طبیعی که

---

۲۰ . حکمت الاشراق، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵) ص، ۳۷۷.

۲۱ . آنچه از آراء لایب نیتس نقل شده ترجمه و تلخیص از ترجمهٔ ملحض انگلیسی تئودیسه است با مشخصات زیر:

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Theodicy*. Edited, abridged and with and introduction by Diogenes Allen. Translated by E. M. Huggard (Indianapolis; New York, The Library of Liberal Arts, 1966) 176 P.

عبارت است از درد و رنج، ۳) اخلاقی که عبارت است از گناه.

۶. خداوند به ارادهٔ سابق خود خیر را اراده می کند و در ارادهٔ لاحقش بهترین را آماج می گیرد (ص ۴۱) [به عبارت ساده‌تر: خوب مطلق را اراده می کند ولی خوب نسبی پدید می آید که بر آیند اراده‌های چند گانهٔ او و قابلیت ماهیات است].

۷. شر اخلاقی (گناه) هم گاه وسیلهٔ کسب خیر یا مانع از تکرار شر می گردد (ص ۴۱).

۸. خداوند به وجود شر رضا داده است (ص ۴۰)، شر اخلاقی را هر گز اراده نکرده است و شر طبیعی را به طور مطلق [به اصطلاح حکمای اسلام باذات] اراده نکرده، ولی گاه آن را پادافراه گناهان قرار داده است (ص ۴۱).

۹. خداوند بخشندهٔ کمال در طبیعت است، ولی هر قصوری که هست از ناحیهٔ پذیرندگی و نقصان قابلیت ماهیات ممکنه است (ص ۴۴).

۱۰. خداوند نظام و روابط هستی را در این مرحله تغییر نمی‌دهد. چه همین نظم و نظام در علم او و قضای او گذشته است و او نه اشتباه کرده است، نه پشیمان است (ص ۵۲).

۱۱. اما همچنان در همین جهان هم معجزه می کند. در اینجا ممکن است شبهه کنند که اگر خداوند نظم فعلی امور را تغییر نمی‌دهد، جایی برای دعا و درخواست از او باقی نمی‌ماند. جوابش این است که این دعاها و نیازها و اثرات مترتب بر آنها در علم خداوند گذشته است. به تعبیری خاص می توان گفت خداوند آنها را هم به حساب آورده است (ص ۵۲).

۱۲. زنده بودن یعنی داشتن اختیار، و خداوند اگر برای آنکه انسانها از اختیار خود سوءِاستفاده نکنند، اختیار را از آنان سلب کرده بود، همانا بایست آنها را نمی آفرید (صص ۷۸ - ۷۹) همین است که خداوند با رضا دادن به وجود شر باعث خیر شده است (صص ۷۹ - ۸۰).

۱۳. گاه آنچه در موارد جزیی، نابسامان می‌نماید، نظر به کل نظام همانا سامان است (ص ۸۵)، یك چیز زیبا کلش زیباست، و یك جزء از آن لزوماً زیبا نیست (ص ۱۱۷).

۱۴. اگر خداوند جانب خیر مطلق و حتی خیر نسبی را نمی گرفت [یعنی برای شر

قلیلی که آمیخته با خیر کثیر است، آفرینش را تعطیل می کرد] این خود شر بزرگتری بود.

۱۵. منشأ شر [شر اخلاقی] در آزادی [= اختیار] مخلوقات است (ص ۱۳۳).

از میان حکمای طراز اول عالم اسلام و تشیع هیچکس به اندازهٔ ملاصدرا و به عمق او به مسألهٔ شر و رابطه‌اش با عدل الهی نپرداخته است. در اینجا خلاصهٔ اهم آراء او را، به نقل از کتاب اسفار، به صورت گزاره یا گاهی گزارشهای جدا جدا می آوریم:[۲۲]

۱. خیر مطلق همانا ذات واجب‌الوجود است (ص ۵۸).

۲. همهٔ ماسوا (آفریدگان) طبق درجهٔ دوری یا نزدیکی‌شان به درجهٔ خیر مطلق، آلایش نقص و فقر دارند (ص ۵۸).

۳. یکی از معانی فقر، فقد ذات شیء یا فقد کمالی از کمالات اختصاصی اوست (ص ۵۸).

۴. شر به دو معنی امر عدمی است یعنی ذات ندارد، یا عدم کمال ذات دارد (ص ۵۸).

۵. عنایت الهی [= مشیت ازلی یعنی مجموعهٔ علم و علیت و رضای الهی که عین ذات اوست] اقتضا نمی کند که چیزی را مهمل گذارد، بلکه ایجاب می کند که هر چیزی را به کمالش برساند (ص ۵۹).

۶. بعضی از شرور، اعم ازاینکه عدم محض یا رساننده به عدم باشند، عبارت‌اند از: مرگ، جهل بسیط و مرکب، فقر، ناتوانی، زشتی، ناسازی و بی‌اندامی، قحط، اندوه، درد (ص ۵۹-) و خویهای ناشایست نظیر بخل، جبن، اسراف، کبر، و عجب، و کردارهای ناشایست نظیر ظلم، قتل، زورگویی، زنا، سرقت، غیبت، سخن‌چینی، دشنام و نظایر آنها و اینها هیچکدام فی‌ذاته شر نیستند، و خیرات وجودی‌اند و شرّیت آنها در مقایسه با قوای شریفه‌ای است که شأن کمال دارد (ص ۶۱) و در مقایسه با ناتوانی دارندهٔ آنها است در اینکه نمی‌تواند قوای خود را از افراط و تفریط نگه دارد. دردها و رنجها هم از آن حیث که قرین با دراکه یا ادراکات ما هستند خیرند (ص ۶۲).

۷. تمامی آنچه مردم شر می‌نامند، فی نفسه شر نیستند. بلکه خیرات بالذات‌اند، و شرور بالعرض (ص ۶۲).

---

۲۲. اسفار [=الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیة الاربعة] ط ۳. (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱) جزء دوم از سفر سوم، موقف هشتم، صص ۵۵-۱۰۶.

۸. عدمی که به آن شر گفته می‌شود عدمی است که برای شیئی حاصل است [= عدم مضاف]، نه عدم مطلق (ص ۶۶).

۹. شر به چیزهایی می‌رسد و در آنهایی به هم می‌رسد که مادهٔ جسمانی داشته باشند، چه ماده وجودش ناقص است و فساد و انقسام و تکثر و اضداد و استحاله و تجدد احوال و انقلاب صور می‌پذیرد. لذا هر چه بالطبع از ماده پیراسته‌تر باشد، از شر و وبال شر پیراسته‌تر است (ص ۶۷).

۱۰. حکما [مقصود ارسطو است] موجودات را به پنج رده تقسیم کرده‌اند: الف) خیر محض بدون هیچ شری؛ ب) آنچه یا آنکه خیرش کثیر و شرش قلیل باشد؛ پ) آنچه شرش کثیر و خیرش قلیل باشد؛ ت) آنچه خیرو شرش مساوی باشد؛ ث) آنچه / آنکه شر مطلق باشد. و سه قسم اخیر در عالم وجود ندارد (ص ۶۸). نمونهٔ قسم اول عقول مقدسه و «کلمات‌الله التامات» و بعضی نفوس کامل انسانی است. نمونهٔ قسم دوم آب و آتش و باد و خاك و ابر و باران است (ص ۶۹) که البته جنبهٔ آزارنده هم دارند، ولی در جنب فوایدی که دارند ناچیز است. حیواناتی که بر اثر برخوردهای اتفاقی ضرر می‌رسانند نظیر درندگان و گزندگان هم از این رده‌اند. انسانهای عادی هم که مستعد فضایل هستند ولی گرفتار رذایل شده‌اند همینطور (ص ۶۹). این گونه شرور همواره با آنهانیست و در همهٔ افراد آنها هم نیست (ص ۷۰).

۱۱. همهٔ این شرور فقط در عالم کون و فساد، یعنی کائنات عنصری، که دارای تضاد است پدید می آید (صص ۷۰، ۷۱).

۱۲. اگر تضاد نبود، حدوث حادثات و کون و فساد رخ نمی‌داد[۲۳] (صص ۷۱، ۷۷). تضاد حاصل در این عالم، سبب دوام فیض است و در نسبت با نظام کلی خیر است و در نسبت با اشخاص جزیی شر است. تضادی که سبب کون و فساد است، به جعل جاعل نیست، چه کیفیات متضاده نظیر حرارت و رطوبت و غیره، از لوازم ماهیت آنها و به حسب وجود خارجی مادی است، اگر چه از لوازم وجود عقلی آنها نیست. و لوازم وجودات مانند لوازم ماهیات، مجعول بالذات نیست. مجعول بالذات همانا نفس وجود

---

۲۳. ملاصدرا در این مورد، یعنی در مورد نقش و اهمیت تضاد سه تعبیر دارد: ۱) لولا التضاد ما صح حدوث الحادثات؛ ۲) لولا التضاد لما صح الکون و الفساد؛ ۳) لولا التضاد ما صح دوام الفیض من المبداء الجواد.

آنهاست، نه نقایص و نقصانهای آنها، و تضاد پذیری آنها هم از نقایص لازمهٔ آنها است، نه به جعل جاعل. و برای فاعل (خداوند) هم امکان نداشته است که اصول کائنات را غیر متضاده قرار دهد (صص ۷۱ - ۷۲).

۱۳. شروری که در همین عالم (عالم مادی) هم هست در قیاس با خیراتی که در آن هست ناچیز است (ص ۷۱).

۱۴. لوازم ماهیات ممکنه (که ناقص و فقیر و شر آمیزند) سبب و علتی ندارند، بلکه ملزومات آنها [که از خیرات است] سبب و علت و آفریننده دارد (ص ۷۲).

۱۵. خیر مقضی بالذات است، و شر مقضی بالعرض (ص ۷٤).

۱۶. شر در عالم قضاء الهی- که عبارت از صورت عقلی وجود همهٔ اشیاء است- وجود ندارد. بلکه شر در عالم قدر- که تفصیل و تجسیم و تقدیر همان صور عالم قضاء است- وجود می یابد. هیولی منبع شرور و نقص است، و از وجود آن گزیری نیست (ص ۷٤).

۱۷. اگر تضاد نبود، دوام فیض از مبداء جواد تحقق نمی‌یافت و وجودِ الهی راکد می‌ماند و عالم عنصری از پذیرش حیات باز می‌ایستاد؛ و اکثر آنچه در نهانگاه امکان وکتم عدم است همچنان در آنجا باقی می‌ماند و برای پویندگان طریقت، سفر به سوی خدا و بازگشت به او امکان نمی‌یافت، حال آنکه خداوند فرموده است: کما بدأنا اول خلق نعیده (انبیاء، ۱۰٤).

۱۸. اگر بگویند چرا خداوند موجوداتی نیافرید که جنبهٔ شر آمیز نداشته و خیر محض باشند، باید گفت چنین موجوداتی در نمط اول وجود (صور عقلیه و صور نفسیه و طبایع سماویه) آفریده است، و آنچه باقی بود همین نمط دوم است که جز با آمیزش انواع قوا و عدمها و اضداد امکان نداشته (ص ۷۸).

۱۹. مؤلف به ایراد کسانی که می گویند شر غلبه دارد، یعنی اشرف موجودات که انسان است، گرفتار انواع شرور چه در صفات، چه در افعال و چه در معتقدات است و اکثریت در دنیا و آخرت از سعادت به دورند، به تفصیل پاسخ می‌دهد و نتیجه می گیرد که در هر دو نشأه اهل رحمت و سلامت بیشترند (صص ۷۹ - ۸۰).

۲۰. و به این اشکال که خداوند جواد کریم از طاعت مطیعان و معصیت مجرمان، غنی است سبب عذاب جاودانهٔ کفار در قیامت چیست، دو پاسخ می‌دهد و در پاسخ دوم

می گوید که طبق شرایطی چنین عذابی جاویدان نخواهد بود (صص ۸۸ - ۸۹).

۲۱. آنچه مردمان در این جهان شر می‌شمارند، ارادهٔ ازلی به آن تَعلق گرفته و مفید به حال کائنات دانسته شده است (ص ۹۱).

۲۲. نظام عالم بر همین شکل که هست، برترین نظامهای ممکنه و کاملترین آنهاست. چه اگر آفریدن جهانی بهتر از این ممکن می بود و صانع مختار نمی‌دانست، عملش محدود می بود، و اگر می‌دانست و می‌توانست ولی به عمل نمی آورد، پس وجودش محدود می بود؛ و این کلامی است که غزالی در آثارش آورده و محیی‌الدین ابن عربی آن را پسندیده و در فتوحات نقل کرده و انصافاً برهانی است (ص ۹۱).

پس از ملا صدرا نیز حکما و متکلمان به بحث دربارهٔ مسألهٔ شر و عدل الهی پرداخته‌اند ولی کمتر نکتهٔ تازه‌ای را مطرح کرده‌اند. در این میان بحث و بررسیهای ملا محسن فیض (۱۰۰۶ - ۱۰۹۱ ق)[۲۴] و ملا عبدالرزاق لاهیجی (قرن ۱۱)[۲۵] و حاج ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲ - ۱۲۸۹ ق)[۲۶] و ملا عبدالله زنوزی (متوفای ۱۲۵۷ ق)[۲۷] و آقا علی مدرس[۲۸] برجسته‌تر از دیگران است.

استاد مطهری به این مسألهٔ کلامی- فلسفی مهم پرداخت تازه‌ای داده است که از

---

۲۴. نگاه کنید به: کلمات مکنونه، تصنیف محمد محسن فیض کاشانی. تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی قوچانی، چاپ دوم (تهران، فراهانی، ۱۳۶۰) صص ۸۱-۸۳. مرحوم فیض در پایان بحث شر، این رباعی را نقل کرده است:

هر نعت که از قبیل خیرست و کمال
باشد ز نعوت ذات پاک متعال
هر وصف که در حساب شرست و وبال
دارد به قصور قابلیات مآل

۲۵. نگاه کنید به: گوهر مراد، تألیف عبدالرزاق لاهیجی (تهران، اسلامیه، ۱۳۷۷ ق) صص ۲۳۲-۲۴۰؛ همچنین ← : سرمایهٔ ایمان، از همو. به تصحیح صادق لاریجانی (تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲) صص ۵۷-۷۵. که خصیصهٔ قابل توجهی دارد و آن این است که کلیهٔ مباحث را یکبار هم به صورت قضایا و قیاسهای منطقی بیان کرده است.

۲۶. نگاه کنید به: اسرار الحکم، تصنیف حاج ملاهادی سبزواری. با مقدمه و حواشی ابوالحسن شعرانی. چاپ دوم (تهران، اسلامیه، ۱۳۵۱) صص ۹۹-۱۱۰.

۲۷. نگاه کنید به لمعات الهیه، تألیف ملا عبدالله زنوزی با مقدمه و تصحیح سید جلال آشتیانی. (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۵) صص ۴۰۴-۴۲۳.

۲۸. نگاه کنید به: بدایع الحکم، تالیف آقا علی مدرس (تهران، سنگی، ۱۳۱۴ ق) صص ۲۵۰-۲۶۲.

نظر تفصیل و عمق یاد آور بحث مستوفای صدرالمتألهین است که به تصریح خویش، در این رساله به آراء او نظر داشته است:

ما با استفاده از همان مطالبی که حکمای اسلام در این بحث آورده‌اند - با سبک و طرحی نو - به پاسخگویی شبههٔ شرور پرداخته‌ایم. جوابی که در این کتاب عرضه می‌کنیم شامل همان عناصری است که در کتب فلسفهٔ اسلامی، مخصوصاً کتابهای صدرالمتألهین در پاسخ اشکال شرور ذکر گردیده است، و هر دو پاسخ از لحاظ ماهیت یکی است. تفاوت پاسخ ما و پاسخ آنها در شیوهٔ خاصی است که ما اتخاذ کرده‌ایم. و این از آن جهت است که ما مسئلهٔ شرور را از نظر «عدل الهی» مورد مطالعه قرار داده‌ایم، در حالیکه معمول حکماء اسلام این بوده که این مسئله را در بحث توحید و رد شبههٔ ثنویه و یا در مورد مسئلهٔ «عنایت و علم الهی» و اینکه نحوهٔ تعلق قضاء الهی به شرور چگونه بوده است مطرح کنند.[۲۹]

استاد مطهری با شیوهٔ شیوا و سهل و ممتنع همیشگی خویش در این مسأله ژرف کاوی کرده و از مثالهای زنده‌ای برای تفهیم این بحث باریك و بغرنج استفاده می‌کند. اگر امهات مسائل را از دیگران و بویژه ملاصدرا می‌گیرد، شرح و بسطی که به آن می‌دهد هوشمندانه و ابتکاری است فی‌المقل مسألهٔ عدمی بودن شر را که حکما ومتکلمان از عهد ابن سینا به بعد بیان کرده‌اند (و اصلش به افلوطین می‌رسد) با صراحت کم سابقه‌ای بیان می‌کند (صص ۱۴۲ - ۱۴۷) نیز مسألهٔ مهم تضاد را و فرقهایی را که با تضاد دیالکتیك دارد (ص ۱۹۰). بحث مفصل او دربارهٔ فواید شرور و مصائب (صص ۱۵۹- ۱۹۰) نیز کم نظیر است.

مؤلف حاق مطالب کتاب خود را در چند صفحه (صص ۱۹۸ - ۲۰۲) به دست داده که لازم است خلاصهٔ آن را نقل کنیم:

۱. حکیم بودن خداوند به این معنی است که موجودات را به کمالات لایقشان تا هر حدی که برای آنها ممکن باشد می‌رساند. حکیم بودن خدا به معنی این است که فعلش غایت دارد نه ذاتش.

---

۲۹. عدل الهی، ص ۱۴۰.

۲. فیض الهی، یعنی فیض هستی که سراسر جهان را در بر گرفته نظام خاصی دارد، یعنی تقدم و تأخر و سببیت و مسببیت و علیت و معلولیت میان آنها حکمفرماست و این نظام غیر قابل تخلف است.

۳. صنع خدا کلی است نه جزیی، ضروری است نه اتفاقی.

۴. برای وجود یافتن یك چیز، تام‌الفاعلیه بودن خداوند کافی نیست، قابلیت قابل هم شرط است، عدم قابلیت قابلها منشأ بی‌نصیب ماندن برخی موجودات از برخی مواهب است.

۵. محال است که موجودی امکان وجود یا امکان کمال وجود پیدا کند و از، طرف خداوند افاضهٔ فیض و اعطاء وجود نشود.

۶. شرور یا أعدامند و یا وجوداتی که منشأ عدم در اشیاء دیگرند و از آن جهت شرند که منشأ عدمند.

۷. شریّت شرور نوع دوم در وجود اضافی و نسبی آنها است نه در وجود فی‌نفسه‌شان.

۸. آنچه واقعاً وجود دارد و جعل و خلق و علیت به آن تعلق می گیرد، وجود حقیقی است نه وجود اضافی.

۹. شرور مطلقاً، مجعول و مخلوق بالتبع و بالعرضند نه مجعول بالذات.

۱۰. جهان یك واحد تجزیه‌ناپذیر است، حذف بعضی اجزاء جهان و ابقاء بعضی توهم محض و بازیگری خیال است.

۱۱. شرور و خیرات دو صف و دو ردهٔ جدا نیستند، به هم آمیخته‌اند، عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی از وجودهای حقیقی تفکیك ناپذیرند.

۱۲. نه تنها عدمها از وجودها، و وجودهای اضافی از وجودهای حقیقی تفکیك ناپذیرند، وجودهای حقیقی نیز به حکم اصل تجزیه‌ناپذیری جهان، پیوسته و جدا ناشدنی هستند.

۱۳. موجودات به اعتبار انفراد و استقلال حکمی دارند و به اعتبار جزء بودن و عضویت در یك اندام حکمی دیگر.

۱۴. آنجا که اصل پیوستگی و انداموارگی حکمفرما است، وجود انفرادی و مستقل، اعتباری و انتزاعی است.

۱۵. اگر شر و زشتی نبود، خیر و زیبایی معنی نداشت.

۱۶. شرور و زشتیها نمایانگر خیرات و زیباییها است.

۱۷. شرور، منبع خیرات و مصائب، مادر خوشبختیها است.

یکی دیگر از آراء ابتکاری استاد شهید دربارهٔ نقش و مسؤولیت انسان در جهت کاستن کژیها و پیراستن کژیها و از بدیها است:

آنچه از این امور [امور شر آمیز] به عدم قابلیت ظرفها و نقصان امکانات مربوط نیست، همانها است که در حوزهٔ اختیار و مسؤولیت و ارادهٔ بشر است. و بشر به حکم اینکه موجودی مختار و آزاد و مسؤول ساختن خویش و جامعهٔ خویش است، باید آنها را بسازد و خلأها [یعنی شرور عدمی از قبیل جهل، عجز، فقر] را پر کند و این است یکی از جهات خلیفة اللهی انسان. اینکه انسان این چنین آفریده شده و چنین مسؤولیتی دارد جزیی از نظام احسن است.[۳۰]

تکاملی بودن جهان و بالخصوص انسان و رسالت انسان در سامان دادن به آنچه بر عهده‌اش گذاشته شده است جزیی از نظام زیبای جهان است ... نقش انسان در نظام تکاملی ضروری جهان، جبران کمبودها و پر کردن خلأها و ریشه کن کردن ریشه‌های این خلأها و کمبودها است.[۳۱]

این نکتهٔ مهمی است و سایر حکما و متکلمان از این نکته غافل بوده‌اند و آن را مطرح نکرده‌اند. نظیر این قول، که می‌توان برای تسهیل بحث از آن به همکاری انسان با خداوند تعبیر کرد، در آثار یکی از حکما و دانشمندان الهی معاصر انگلیس، آلفرد نورث- وایتهد (۱۸۶۱ - ۱۹۴۷) دیده می‌شود. نگارندهٔ این سطور این رأی استاد مطهری را با اعتقاد کهن زرتشتیان که می‌گویند در عرصهٔ مبارزهٔ خیر و شری که در جهان هستی جریان دارد، انسان باید جانب اهورا را بگیرد، و با اهریمن و سپاه او در بیفتد، مشابه می‌یافت ولی همچنین به یاد آورد که عین این تعبیر یعنی «یاری دادن به خداوند» - با وجود کمال استغنای الهی - در آیات عدیده‌ای از قرآن مجید تصریح شده که نظر به اهمیت موضوع، نصوص بعضی از این آیات را ذکر می‌کنیم:

۱. یا ایها الذین آمنو إنْ تَنْصُروا الله یَنْصُرکم و یُثَبِّتْ أقدامَکم (سورهٔ محمد، آیهٔ

---

۳۰. پیشین، ص ۱۶۱.

۳۱. پیشین، ص ۱۴۳.

۷) [= ای اهل ایمان اگر خدا را یاری کنید، خدا هم شما را (همه جا) یاری کند - ترجمهٔ شادروان الهی قمشه‌ای]

۲. و لِیَعْلَمَ الله من یَنْصُرُه و رُسُلَه بالغیب (سورهٔ حدید، آیهٔ ۲۵) [= تا معلوم شود که خدا و رسلش را با ایمان قلبی که یاری خواهد کرد - همان ترجمه].

۳. و ینصرون‌الله و رسولَه اولئك هم الصادقون (سورهٔ حشر، آیهٔ ۸) [= و (فقرای مهاجرین) خدا و رسول را یاری می‌کنند، اینان به حقیقت راستگویان عالمند - همان ترجمه].

۴. و لَیَنْصُرَنَّ‌الله من یَنْصُرُه ان‌الله لقویُ عزیزُ (سورهٔ حج، آیهٔ ۴۰) [= هر که خدا را یاری کند البته خدا او را یاری خواهد کرد - همان ترجمه].

۵. یا ایها الذین آمنوا کونوا انصارَالله (سورهٔ صف، آیهٔ ۱۴) [= ای اهل ایمان شما هم یاران خدا باشید].

۶. قال الحواریون نحنُ انصارُالله (آل عمران، ۵۲؛ صف، ۱۴) [= حواریون گفتند ما یاران خداییم / ما یاری کنندگان دین خداییم].

این معنی در قرآن مجید به تعابیر دیگر هم بیان شده است از جمله قرض دادن به خداوند که شش بار بیان شده (بقره، ۲۴۵؛ مائده، ۱۲؛ حدید، ۱۱، ۱۸؛ تغابن، ۱۷؛ مزمل، ۲۰) یا شری و اشتراء نفس [= فروختن مؤمنان جان خویش را در طلب رضای خداوند و خریدن خداوند جان مؤمنان مجاهد را در عوض بهشت و مرضات خویش] (بقره، ۲۰۷؛ توبه، ۱۱۱). بعضی از مفسرین یاری دادن به خداوند را، یاری دادن به دین او، و قرض دادن به خداوند را قرض‌الحسنه معنی کرده‌اند. شاید غرابت این معانی بر آنشان می‌داشته که قائل به حذف و مجازدر این آیات شوند. ولی با توجه به یك نکته از غرابت این معانی کاسته می‌شود و آن اینکه حوزه‌ای هست که خداوند طبق اراده و مشیت خود در آن حوزه دخالت نمی‌کند و آن حوزه، عرصهٔ اختیار بشر است؛ که اگر قدرت و اراده و مشیت خداوند در این حوزه هم جاری بود دیگر اختیار معنی نداشت و افعال بشر - چنانکه اشاعره و از آنان افراطی‌تر جبریان می‌گویند - یکسره مخلوق خداوند بود. اما معتزله قائل به تفویض‌اند، یعنی وجود قلمرو خاصی برای ارادهٔ بشر. و شیعه با اندکی تعدیل، قائل به اختیاراند. آری بشر در مقام خلیفة‌الله، در حوزهٔ اختیار خود «به خداوند یاری می‌کند» و «قرض می‌دهد» و «نفس خود را ایثار می‌کند» و به

خیر می‌پیوندد و با شر می‌ستیزد.

نکته و پیام مهم استاد شهید مطهری در این باب، با اندکی تفصیل این است که بشر به عنوان اشرف مخلوقات که خداوند با آفریدن او خود را احسن‌الخالقین نامید، نقش مهمی در مسألهٔ شر و اجرای عدل الهی دارد. بشر می‌تواند شر را در هیأت متافیزیکی - فلسفی، طبیعی، و اخلاقی - اجتماعی‌اش پس براند. دفع شر در حوزهٔ متافیزیك همانا توجیه فلسفی - کلامی آن و یافتن حکمت وجود شر و پی بردن به تفکیك ناپذیری شر از خیر و عدمی و نسبی انگاشتن شر است. دفع شر در حوزهٔ طبیعت همانا پس راندن سل و سیل و سرطان و امثال آنها است. دفع شر در حوزهٔ اجتماعی - اخلاقی همانا کوشش در اعلای کلمهٔ حق و گسترش مکارم اخلاق و تعاون اجتماعی و فریادرسی انسانها است.

شیدایی لاهوتی

سورن کی یر کگور یا کی یر کگارد* [1] (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) متأله و فیلسوف دانمارکی و بنیانگذار فلسفهٔ وجود [= اگزیستانسیالیسم]، در پنجم مه ۱۸۱۳ در کپنهاک به دنیا آمد و در عمر کوتاهش به هیچ سفر درازی (دورتر از برلین) نرفت و در میان همزبانان و

---

۱. *. Soren Kierkegaard دربارهٔ کی یر کگور آثاری اعم از تألیف و ترجمه به فارسی هست:

۱) اندیشهٔ هستی، نوشتهٔ ژان وال ترجمهٔ باقر پرهام (تهران، طهوری، ۱۳۴۵).

۲) اثری که مستقلاً دربارهٔ کی یر کگور نیست ولی در مواضع مختلف به او پرداخته است: اگزیستانسیالیسم چیست؟ نوشتهٔ ویلیام بارت. ترجمهٔ منصور مشکین پوش (تهران، آگاه، ۱۳۵۴).

۳) اثر قابل توجهی به فارسی به نام تجدید تصوف مسیحی در فلسفهٔ کی یرکگور نوشتهٔ خانم دکتر مهتاب مستعان، که در اصل تز دکترای فلسفهٔ مؤلف با راهنمائی آقای دکتر سید احمد فردید، در دانشگاه تهران است. به قرار اطلاع این اثر زیر چاپ است.

- مقالهٔ حاضر دارای دو بخش است. بخش اول که بیشتر به زندگی کی یر کگور مربوط می شود با استفاده و ترجمه از اثر زیر فراهم آمده:

Elmo Nauman, *The New Dictionary of Existantialism.* (N.J Citadel Press. 1972.) pp. 109 - 116

بخش دوم ترجمه و تلخیصی است از فصل «عقل و ایمان نزد کی یر کگور» از کتاب عقل و عقیده با مشخصات زیر:

Brand Blanshard, *Reason and Belief*. (London. Allen and Unwin. 1974.) pp. 187 - 240

همزمانانش کمتر همدل و همسخنی یافت. و در کمال بیگانگی همواره در انزوا و زیر آوار احساس گناهی دینی و در ترس و لرز، در عین وصل ناله و فریاد برداشت و پر و بالش از شعشعهٔ جمال و جلال الهی بسوخت و شکست ایمان را بیشتر در دینداری یا بددینی دینداران و کلیسای رسمی دانست. در میان گذشتگان کسی را جز سقراط و مسیح همپیالهٔ خود ندید. غم نام و نان نداشت. پدرش که ابتدا دامدار و سپس تاجر پشم بود، میراث هنگفتی برایش گذارده بود که می‌توانست آسوده و بی‌نیاز از تلاش، معاش به سر برد. نخستین مرحلهٔ زندگیش را می‌توان منتهی به سال ۱۸۳۸ که پدرش وفات یافت شمرد. دومین مرحله، مرحلهٔ پربار نویسندگی‌اش بود که در حدود ۳۰ کتاب نوشت. سومین مرحله از سال ۱۸۵٤ با حملات شدیدش به کلیسای رسمی آغاز شد و بناکامی با مرگش در چهل و دو سالگی سرآمد.

نخستین مرحلهٔ زندگیش (۱۸۱۳-۱۸۳۸) در فشار سلطهٔ سنگین پدر و بار مظلمهٔ کفرگویی او گذشت. پدرش میکائیل در ایام شبانی که در نهایت عسرت گله‌اش را در برهوت خارزار یوت لاند می‌چرانده و از تنهائی و تلخکامی و درماندگی به جان آمده بود به خدا دشنام داده بوده است. ولی اندکی پس از این ماجرا کار و بارش رونقی می‌گیرد و به نان و نوائی که در مخیله‌اش هم نمی‌گنجیده می‌رسد. اما این تنغم را به فال بدمی‌گیرد ونشانهٔ استدراج الهی می‌شمارد، وخود را شایسته این همه لطف نابجانمی‌یابد. در چهل سالگی که دستگاهی به هم رسانده بوده از فعالیتش می‌کاهد و در عوض به مدد این مال و مکنت می‌کوشد دوستانی در کلیسا برای خود دست و پا کند. و همچنان اندیشهٔ شئامت آن گناه و احساس محکومیت گریبانش را رها نمی‌کند خانواده‌اش نیز خود را در این گناه سهیم می‌یابد. احساس گناه پیرمرد، دلیل دیگر، دلیل جنسی هم دارد. پس از مرگ زنش، هنوز کفن او خشک نشده، با کلفت خانه همبستر شده بوده است. بعدها با او ازدواج می‌کند، ولی هرگز نمی‌تواند او یا خودش را در این ماجرا ببخشد.

رفته رفته این هول برشان داشت که به کیفر گناه پدر، نام همگی‌شان از صفحهٔ روزگار برخواهد افتاد. و همهٔ فرزندان به عقوبت گناه پدر پیش از او خواهند مرد. خود سورن در یادداشتهایش می‌نویسد:

> اندیشناک بودم که دیر سالی و دیرپایی پدرم نشانهٔ لطف الهی نیست، بلکه لعنت اوست. هوش و هنری که در افراد خانواده مشهور بود

بیشتر نگرانم می کرد؛ حس می کردم که سایهٔ مرگ بر سرم افتاده است و در پدرم شمایل محکومی را می‌دیدم که مقدرست در فراق و داغ مرگ ما بسوزد، و بسان صلیبی بر فراز گور آرزوهایش تنها بماند. بار ملعنت به دوش همهٔ اهل خانه افتاده بود. عقوبت الهی در کمین ما بود. می بایست نام و نشان ما به دست توانای خداوند از صفحهٔ روزگار محو شود و داغ بطلان بخورد.

وقایع عدیده‌ای رخ داد که نشان داد این توهم چندان هم بی‌پایه نبوده است. در سال ۱۸۱۹ نخستین فرد از فرزندان خانواده موسوم به میکائیل در دوازده سالگی درگذشت. دوسال و نیم بعد خواهرش موسوم به مارن در سن بیست و دو سالگی مرد. در سال ۱۸۳۲ نیکولن در سی و سه‌سالگی وفات یافت. سال بعد نلسن یکی دیگر از فرزندان در امریکا درگذشت. یک سال دیگر آخرین خواهرشان مرد همان سال مادرشان نیز از دنیا رفت. تنها بازمانده‌سورن و برادر بزرگترش پیتر بود.

بدینسان وقتی پدرشان در هشتاد و سه سالگی درگذشت، سورن از زنده ماندن خویش حیران بود. و با این حساب، ملعنت و ملعونیت همهٔ خانواده صحت نداشت. یکی از نشانه‌های روحیهٔ این زمانی سورن عنوان نخستین کتاب منتشر شده‌اش بود. «برخی از اوراق کسی که هنوز زنده است.»

باری دومین مرحلهٔ زندگی‌اش از سال ۱۸۳۸ آغاز شد. با مرگ پدرش دیگر رهایی یافته بود که زندگی خودش را در پیش بگیرد. در سال ۱۸۴۰ با رگینا اولسن (۱۸۲۲ - ۱۹۰۴) نامزد شد. ولی احساس کرد که «راز» سر به مهرش را با او نمی‌تواند در میان بگذارد و تقدیر الهی به این امر تعلق نگرفته است؛ و با این بهانه که فقط با احساسات او بازی می کرده است و منظور دیگری نداشته است، با وجود عشق شدیدی که به او داشت نامزدی‌اش را به هم زد، و حتی پیشنهاد کرد، برای رعایت آبروی او بهترست چنین وانمود کنند که خود او (دختر) در این کار پیشقدم بوده است. و سپس تمام همت خود را مصروف به نوشتن کرد. راز سر به مهرش با نویسندگی‌اش ارتباط داشت. ولی هیچیک از مفسرانش توجیه مقبولی از آن نکرده‌اند. در کتاب «نظرگاه من در نویسندگی؛ گزارشی به تاریخ» می نویسد:

طبیعی است که نمی توانم دلایل روی آوردنم را به نویسندگی چنانکه

باید و شاید تبیین کنم. یعنی نمی‌توانم همان دلایلی را که در سویدای دلم هست آشکار کنم. یک مقدارش به این جهت است که نمی‌توانم رابطه‌ای را که با خدا دارم در معرض تماشای خلق بگذارم...

نظریه هائی که در تبیین این راز رایج است از این قرارست: ۱) نمی‌خواهد به رگینا صریحاً بگوید که پدرش در جوانی به خدا دشنام داده است. ۲) نمی‌خواسته است رگینا به بلائی که پدرش بر سر کلفتشان آورده بود، پی‌ببرد. ۳) یک وقتی با بعضی از دوستانش سری به فاحشه خانه زده بوده است. ٤) عمویش بر اثر ابتلا به اختلالات جنسی (احتمالاً استمناء) در بیمارستان روانی تحت نظر بوده است.

حقیقت امر هرچه باشد کی‌یرکگور مدتها با اسم مستعار چیز می‌نوشت. و چندین کتاب با اسامی مستعار گوناگون منتشر کرد. خودش آثارش را به سه رده تقسیم کرد: نخست آثار استحسانی (استتیک) شامل هفت کتاب: یا این یا آن، ترس و لرز، تکرار، مفهوم هراس، چند پیشگفتار، نوشته های پراکندهٔ فلسفی، طی منازل در طریق زندگی. همچنین هجده مفاوضه از مقاومات ردهٔ دوم که مربوط به مرحله بینابین است فقط شامل یک کتاب است: واپسین نوشتهٔ غیرعلمی. ردهٔ سوم شامل آثار دینی صرف است: مفاوضات و مقاومات، آثار عشق، مفاوضات مسیحی و یک اثر دیگر.

سومین مرحلهٔ زندگی کی‌یرکگور در سال ۱۸۵٤ آغاز شد، یعنی دقیقاً از روز هجدهم دسامبر این سال که حمله‌اش را به کلیسای رسمی دانمارک، در نشریه‌ای که خود منتشر می‌کرد، آغاز کرد. دیگر از شیوهٔ ارتباط غیر مستقیم دست شسته بود و مستقیماً با مسائل روز (مسائل وابسته به دین و کلیسا) درگیر شده بود. در اوج التهاب این مبارزه که اذهان عامه را سخت متوجه خود ساخته بود، در چهارم نوامبر ۱۸۵۵ درگذشت. یک هفته بعد دفنش کردند و در مراسم تشییع جنازه و تدفینش نزدیک بود آشوب عظیمی از برخورد طرفدارانش با حامیان کلیسای رسمی برخیزد.

در عالم انگلیسی زبانها، پرنفوذترین اثرش حمله به مسیحیت بازی *(Attack upon Christendom)*، سپس آثار «استحسانی» اش، بویژه «نوشته های پراکندهٔ فلسفی»*(Philosphical Fragments)*، و «یا این یا آن» *(Either / Or)* و «ترس و لرز» *(Fear and Trembling)* و همچنین اثر بینابین‌اش «واپسین نوشتهٔ غیر علمی» *(Concluding Unscientific Postscript)* که اغلب اینها به ترجمهٔ والتر لوری است که در

سالهای ۱۹۳۰ با نوشتن دو زندگینامه و ترجمهٔ آثار کی‌یرکگور، کشف مجدد او را باعث شد.

در سلسلهٔ دراز متألهانی که از لوتر تا برونر، بارت، بولتمان گسترده است، کی‌یرکگور مقام منحصر به فردی دارد. زیرا نخستین کسی است که به تفصیل و شکل نوینی از مذهب در برابر خردگرایی که لوتر در آن افتاده بود، خردگرایی خام اصحاب مدرسه وارسموس بود. ولی کی‌یرکگور با ریشه‌دارترین و پیشرفته‌ترین خردگرایی تاریخ که از آن هگل بود پنجه در پنجه افکنده بود. او از پیشگامان اگزیستانسیالیسم بود، نیچه هم بود، ولی نیچه در الهیات دستی نداشت. تأثیر و کشف کی‌یرکگور از دهه سوم قرن بیستم آغاز شد، و احیای افکار او بستگی تام به موقعیت دین در عصر ما داشت. هگل با همه صلابت، تهدیدی برای او نیست چه اصولاً برای متألهان هگل نامی بیش نیست. امروزه نه خردگرایی هگل، بلکه خردگرایی علم است که مهیب است و متألهان امروز پی برده‌اند که این دانمارکی شگفت‌انگیز سلاح برانی در برابر خردگرایی ساخته است که در مقابل علم همانقدر کاری است که برای خود او در برابر هگل بود. کی‌یرکگور معتقدست تمام تلاشهایی که برای توجیه عقلانی مسیحیت بکار رفته از بن و بنیاد غیردینی است. به همین جهت هم بود که نه تنها با الهیات عقلانی ارتدکس بلکه با فلسفهٔ هگل هم که مدعی است مسیحیت را عقلانی کرده است، به معارضه برخاست، و کتاب واپسین نوشتهٔ غیر علمی (۱۸٤٦) را در رد این ادعای هگل نوشت که می‌گفت تاریخ انسان طرح معقولی دارد که ارادهٔ خداوند در آن منعکس است. او اصولاً دین را عقلانی نمی‌دانست و عقل را در این عرصه ناتوان و بی‌صلاحیت می‌شمرد.

یکی از اندیشه‌های کانونی کی‌یرکگور این است که حیات انسان را به سه سطح یا مرحله تقسیم می‌کند (شاید طرح این تقسیم بندی را از هگل وام کرده باشد). این سه مرحله عبارتند از مرحلهٔ استحسانی (استتیک)، مرحلهٔ اخلاقی و مرحلهٔ دینی. منظور او از استحسان حساسیتی نیست که از شیفتگی در برابر زیبایی حکایت دارد، بلکه برهه‌ای از عمر انسان است که با لحظه‌های خوشایند و خوشایندهای حسی کار دارد. اصل اساسی استحسان این است که لحظه یعنی همه چیز. حیات استتیک با اینجا و اکنون بسته است و یکسره وقف شور و خواهش است. و نظر به گذشته و آینده ندارد کی‌یرکگور مانند همهٔ اهل اخلاق برآنست که چنین حیاتی واهی و محکوم به شکست است. اگر چه اهل

استحسان خرد را در جوار حقیقت می‌دانند ولی در واقع با انتزاعیات بسر می‌برند. زیرا نفس انسانی، بس پیچیده و بغرنج است و برآوردن هر خواهشی، فقط جزئی از نفس را کامیاب می‌کند. در کتاب یا این یا آن می گوید:

اگر ازدواج کنی پشیمان می‌شوی، اگر نکنی هم پشیمان می‌شوی.
اگر به حماقتهای جهان بخندی تأسف خواهی خورد، اگر بگریی همچنین.
اگر به زنی دل ببندی پشیمانی خواهی خورد، اگر نبندی هم همینطور.
هرچه کنی پشیمانی به بار می آورد. اگر خودت را حلق آویز کنی، پشیمان خواهی شد [این یکی همیشه معلوم نیست] اگر هم نکنی باز پشیمان می‌شود. آقایان، این جان کلام همهٔ فلسفه هاست.

در مرحلهٔ دوم که اخلاقی است، آنچه حاکم است، خواهش دل نیست، بلکه اصل اخلاقی است. در این مرحله، وقتی خواهش مقبول و مباح است که در خدمت استکمال نفس باشد. و نفس فقط در صورتی در سیر و سلوک صحیح خویش افتاده است که در خدمت جامعه باشد. انسان اخلاقی چیزی را که بر دیگران دریغ می‌دارد، برخود نمی‌پسندد. حق تابع اشخاص نیست، بلکه غیر شخصی و کلی است. هر کس که به این مرحله برسد، در مرز مرحلهٔ سوم یعنی مرحلهٔ دینی ایستاده است. در مرحلهٔ اخلاقی نمی‌توان به یک اصل وفادار بود و به یک مورد عمل کرد و در موارد دیگر عدول کرد. ولی رسیدن به کمال اخلاقی، یا اصول اخلاقی را در عمل به کمال رساندن، مانند علم کامل برای انسان میسور نیست. «اندیشه» همواره کمتر از «وجود» است. ولی باید کوشید به بزرگترین قدیسی که زمانه پرورده است هرچه بیشتر تقرب و تشبّه یافت و اگر عملاً مقدور نباشد، چاره‌ای نیست، از تلاش نباید ایستاد. ولی هرچه در استکمال اخلاقی پیش برویم. که قانون اخلاق است- هرچه به اصول بیشتری گردن بگذاریم و قواعد بیشتری را رعایت کنیم، باز به ذروهٔ کمال دست نمی‌یابیم. و در اینجاست که باید خسته و خاسر در برابر خداوند سر فرود آوریم. اگر نمی‌توانیم به هرآنچه خوب و خیرست عمل کنیم، لااقل می‌توانیم اقرار کنیم که گنهکاران درمانده‌ای هستیم مستوجب خشم خداوند، و ناکامیابی کمال اخلاقی و این عجز و انابه است که ما را به مرحلهٔ سوم، مرحلهٔ دینی، رهنمون می‌شود.

در مرحلهٔ اخلاقی، قانون یا اصل اخلاقی جای خواهش نفسانی را گرفته است. ولی

بهرحال قوانین و اصول ساختهٔ عقل بشرند و چون بشر جایز الخطاست، این اصول هم در معرض نقصان و خطا هستند. و برای مصونیت از این احتمال خط، و اطمینان از صحت عمل خویش، باید معیار عمل صحیح و نیت صدق دردست داور دیگری جز عقل باشد. و این جز هدایت الهی نمی‌تواند باشد. در این مرحله در می‌یابیم که وظایف اخلاقی‌ای که حاکم بر زندگی ماست صرفاً قوانین بشری و زادهٔ عقل نیست، بلکه امریست الوهی، و حس می‌کنیم که اگر از عهدهٔ تکالیفش برنیائیم به ساحت خداوندی اهانت کرده‌ایم. سیر از مرحلهٔ اخلاقی به نخستین منزلگاه دینی چهار شرط و نشانه دارد: ترک، رنج، احساس تقصیر و - با کمال تعجب - طنز. ترک باید کامل باشد. ترک هرگونه تعلق و همهٔ خواهشهای نفس و دست شستن از مال و مقام و حتی زن و فرزند. و این ترک که خود نخستین منزل از این وادی است، اگرچه بر عقل و عاطفه گران آید، ولی ارادهٔ خداوندست. منزل دوم مرحله رنج کشیدن است. چنانکه در واپسین نوشتهٔ غیر علمی بالصراحه می گوید: «مشخصهٔ کردار دینی، رنج است.» یا «بی‌رنج بسر بردن برابرست با بی‌دین بودن.» هرچه رنج بیشتر باشد دیانت - یا به اصطلاح خودش «وجود دینی» - بیشترست این رنج ربطی به از دست دادن یا از دست نهادن ثروت و سلامت و سایر علل و اسباب خارجی ندارد. این رنج حتی در غیاب ناملایمات بیرونی در کارست. و می گوید «متدین واقعی در می‌یابد که فقط در حیطهٔ رنج است که حیات هست». دلیل اینهمه اصرار کی یرکگور بر رنج کشیدن این است که معتقدست ما همواره دربند وسائل و وسائط و اسبابیم. باید سبب سوزی را به عیان و در رنج حس کنیم تا دل از اسباب برکنیم. و دریابیم که خود بتنهایی هیچکاره‌ایم و در جنب خداوند هیچیم. سعی در فنای خویش لازمهٔ تقرّب و ارتباط با خداوند است. ما در زندگی مانند کسی هستیم که در خواب گرفتار کابوس است و گریختن نمی‌تواند. فقط ترس و رنج می‌تواند او را با بیدار شدن از شر کابوس رهایی دهد. اهل دین هم مادام که زنده است، بیداری و رهایی ندارد، و هرچه دینداری‌اش ژرفتر می‌شود، بیشتر به کوتاهی دست خویش از برآوردن خواستهٔ خداوند واقف می‌شود، و در عین حال بیشتر بر هیچکارگی و ندانمکاری خود پیروز می‌شود. «رابطهٔ بشر با خدا فقط در رنج کشیدن بیان می‌شود». شرط سوم احساس تقصیر یا احساس گناه است. در بادی امر به نظر می‌رسد که احساس گناه باید متعلق به مرحلهٔ اخلاقی باشد که احساس خطا و صواب و ندامت از کردار زشت در کارست. ولی

از نظر کی یر کگور گناه و کردار زشت چیز دیگریست. یک مشرک یا خداشناس هم می‌تواند عمل ناصوابی بکند و از آن آگاه باشد. ولی گناهکار کسی است که در «حضور خداوند» که حاضر و ناظر و حی و قیوم است بسر می‌برد و می‌بیند که کردار زشت او اهانت به ارادهٔ خداوندی است. یعنی گناه خیانت شخصی است و بیگانه شدن از ساحت لاهوت که با هیچ توبه و کفاره‌ای جبران نمی‌شود، مگر با لطف الهی. احساس تقصیر، برای یک متدین واقعی مانند رنج کشیدن، امری ناگزیر و مداوم و همیشگی است.

آخرین شرط ورود به مرحلهٔ دینی، شرطی غریب، یعنی طنز و تسخر (humor) است. «طنز آخرین مرحلهٔ تعمق وجودی قبل از رسیدن به ایمان است». فرق طنز با هجو این است که طنز برخلاف هجو، از همدردی خالی نیست. کسی که با وارستگی و اعتزال، کاروبار و جنب و جوش مورچه وار بشر خاکی را نظاره کند، همهٔ چیزهای عادی به نظرش غریب و مضحک می آید: خوابگردانی را می‌بیند که از خدا و از خویش بی‌خبر، به هرسو خرامانند. و هرچه نظر گاهش رفیع تر باشد، جنبه‌های مضحک بیشتری را خواهد دید. والاترین و بالاترین این نظر گاهها، نظر گاه دینی است. انسان متدین بیش از هر کس دیگر می‌تواند به بوالعجب کاری آدم و عالم بخندد. «اگر ناپلئون واقعاً متدین بود، می‌توانست تفریح خارق‌العاده و کم نظیری داشته باشد، چه از یک سو تقریباً به هر کاری توانا بود، و از سوی دیگر این توانایی عملاً توهم آمیز و توخالی بود.» مابه الاشتراک کمدی و تراژدی در این است که تضاد شدید متناهی و نامتناهی را نشان می‌دهد. گوهر طنز این است که انسان می‌تواند در دل خود از قید زمان و آنچه زمانی است بگسلد و به ابدی بپیوندد. کسی که از منظر ابدیت به خرامیدن و درهم لولیدن انسانها می‌نگرد، در واقع از چشم خدا نظاره می‌کند. در کتاب این یا آن می‌نویسد:

> وقتی که پابه سن گذاشتم، چشمم باز شد و حقیقت را مشاهده کردم و از مشاهده‌اش خنده‌ام گرفت و تاکنون نتوانسته‌ام جلوی خنده‌ام را بگیرم. دیدم که معنای زندگی در تلاش معاش و حب جاه خلاصه شده است، و غایت عشق در ازدواج با کسی که میراث خوارت شود، و کمال دوستی در یافتن دستاویزی برای رفع مضیقه‌های مالی، و کمال عقل در اعتقاد به

چیزی که اکثریت بر آن باشند، و اوج شور و ذوق در ایراد یک سخنرانی، و اوج شهامت در به خطر افکندن ده دلار، و کمال محبت در این است که در سر میز غذا به شما خوشامد بگویند، و کمال دیانت در این است که سالی یکبار در مراسم عشاء ربانی حاضر شوی. چون حال را بر این منوال دیدم خنده‌ام گرفت.

ولی شاید کمتر کسی در این مورد با کی‌یر کگور همعقیده باشد. لحن این توصیف بیشتر بدبینانه و نومیدانه است تا شوخ طبعانه. علاوه بر رعایت این چهار شرط، کسی که می‌خواهد مؤمن (مسیحی) واقعی شود باید از اسارت عینیت برهد و به ذهنیت برسد. و سپس به این مبنا، به جهش ایمان یا با جهشی به ایمان دست یابد. کی‌یر کگور پی بردن به حقیقت مسیحیت را علم الیقین نمی‌داند حق‌الیقین می‌داند و معتقدست که تفکر - تفکری که در فلسفه و علم رایج است - فقط می‌تواند با تجریدات سرو کار داشته باشد، نه با وجود، و چون مسیحی بودن نحوه‌ای از وجودست، با تفکر نمی‌توان بدان رسید. و بارها تصریح می‌کند که «سیستم های منطقی می‌توان داشت، اما سیستم وجودی نمی‌توان.» و بر آنست که عقل فقط می‌تواند به کلیات بپردازد. جزئیات، یعنی موارد جزئی و خاص، از سوراخهای غربالی فرار می‌کند. فلسفه هم با اشیا یا امور یا انسان «به طور کلی» کار دارد. علم هم می‌خواهد به اصول و قوانین که خود تجریدی و کلی‌اند برسد، لذا تبیین و توجیه یک امر یا یک واقعهٔ خاص صرفاً با توسل به علم و فلسفه میسر نیست. تنها «شیء» فی نفسه یا نفس الامری که نمی‌توان درباره‌اش اندیشید یا به تصورش درآورد خود وجود است، که در حیطهٔ فکر نمی‌گنجد چرا که فکر با صفات و کیفیات کار دارد، و وجود صفت یا کیفیت نیست.

در تدین به ایقان و اطمینان نیازمندیم و تفکر عینی هر گز نمی‌تواند به ایقان منتهی شود. فی‌المثل فرض کنید می‌خواهیم به حقیقت عینی مسیحیت پی ببریم. می گویند در سرزمینی که اردن و اسرائیل امروزه در آن واقع است، نزدیک به دو هزار سال پیش مردی زاد و مرد که الوهیت در وجودش تجسم یافته بود. و از خود معجزه ظاهر می‌کرد و از جانب خدا سخن می‌گفت. آیا هیچ تفکر فلسفی، علمی، تاریخی واقعاً می‌تواند حقیقت وجود چنین آدم و وقوع آن وقایع را ثابت کند؟ کی‌یر کگور چاره را منحصر در جهش ایمان می‌بیند. همچنین نیت خالص و عزم قاطع را که خود خارج از حوزهٔ تصور و

تفکر و عقل است، نیز در تکوین و تحقق ایمان دخیل می‌داند، و اصولاً دیانت را عمل می‌داند نه نظر. و می گوید «گرایش به ذهن و پرورش ذهنیت بهترین و برترین وظیفهٔ هر انسانی است.» در عالم ذهن می‌توان قاطع بود. جست و جویا طلب عینیت خطاست. هنگام تأمل یا تفکر عینی، انسان منفعل است یعنی دستخوش بیرون است، اما در تأمل ذهنی، یعنی درک حرکات نفسانی و پرداختن به نیّت و انتخاب و تصمیم، انسان فعال است و موضوع نیت یا اراده خود را می آفریند.

کی یر کگور حقیقت را ذهنی می‌داند، زیرا تنها حقیقتی که برای «من» مقبول است، حقیقتی است که برای «من» محقق می‌شود. و این دریافتنی نیست، یافتنی است، و در میان گذاشتنی نیست.

باری چنانکه گفتیم به عقیدهٔ او لازمهٔ رسیدن به اوج حیات دینی سه چیزست: ترک این توهم که تفکر می‌تواند به ما اطمینان بخشد؛ روی آوردن به ذهنیت و جزم کردن عزم خود با شور و اشتیاق و بی‌دخالت عقل، و سرانجام خیز یا جهش ایمانی. جهش ایمان (یا شاید جهش به سوی ایمان) تعهدی است پرشور و غیر عقلانی در برابر چیزی که متناقض نما، حتی محال و نامفهوم است. کی یر کگور صریحاً می گوید «ایمان آنجا آغاز می‌شود که فکر پایان گیرد.» بدون خطر کردن به ایمان نمی‌توان دست یافت. در جای دیگر می گوید «ایمان دقیقاً تعارضی است بین شور بی منتها و ذروهٔ ذات انسان از یک سو، و عدم قطعیت عینی از سوی دیگر». ایمان همان چیزی است که یونانیان «شیدایی لاهوتی» نامیده‌اند. اصولاً چنانکه گفته شد کی یر کگور موضوع ایمان را «امری محال» می‌داند و تابع آن کلام لاتینی معروف است که «چون محال است، باور می کنم». باری به صلیب بر کشیدن عقل، نخستین قدم برای جهش ایمان است که جهشی است بسوی نامحتمل و حتی ناممکنی که مع ذلک حق‌الیقین است.

ترجمهٔ رسائل عرفانی سهروردی

The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi.
Translated by W. M. Thackston (London, The Octagon Press, 1982).

شهاب الدین ابوالفتوح یحیی بن حبش سهروردی معروف به شیخ اشراق و شیخ مقتول یکی از بزرگترین حکما و عرفای جهان اسلام و مؤسس حکمت اشراق است که آمیزه‌ای است از فلسفه یونان بویژه افلاطون، و فلسفهٔ مشّاء بویژه فلسفهٔ بوعلی سینا و تصوف اسلامی و بعضی اندیشه‌های فلسفی - دینی ایران باستان.

بعضی از تذکره نویسان او را «جامع الحکمتین» یعنی دارندهٔ حکمت بحثی نظری و حکمت ذوقی کشفی می‌نامند. دیگر از القاب او «المؤید بالملکوت» و «خالق البرایا» (شگفتی آفرین) است.

سال تولد او به تحقیق دانسته نیست، ولی غالباً نویسندگان شرح احوال، تولد او را در حدود سال ۵۵۰ می‌انگارند. ولی سال وفات، یا درست‌تر شهادت او مورد اتفاق است (۵۸۷ ق).

سهروردی در سهرورد زنجان (امروزه جزو بخش قیدار شهرستان ابهر) دیده به جهان گشود. در اوان جوانی به مراغه رفت و مقدمات حکمت و اصول فقه را نزد

مجدالدین جیلی آموخت. سپس برای ادامه تحصیل به اصفهان رفت و نزد ظاهرالدین قاری به ادامهٔ تحصیل پرداخت. تذکره نویسان به دو خصیصه در اخلاق او اشاره کرده‌اند نخست میل به تهذیب نفس به مدد ترک شهوات و حتی تحمل ریاضتهای گوناگون از جمله سکوتهای طولانی پیشه‌کردن، و روزه‌های چند روزه، بعضی گفته‌اند یک هفتگی، گرفتن و در خود فرورفتن و خلع نفس (خود را از نفسِ خود جدا کردن) و شب‌زنده‌داری و نظایر آن، دیگر میل به سیر و سفر و پیاده‌روی. رفتار او خالی از غرابت نبوده است چنانکه در عین کناره گیری از خلق و خلوت گزینی، اهل سیر و سفر و از آن غریب‌تر اهل بحث و مناظره و جدل بوده است. و شاید اگر این میل در او نبود ناگزیر از «افشای سر ربوبیت» نمی‌شد و تعصب قشریان را برنمی‌انگیخت و جان خویش بر سر این کار نمی‌نهاد.

شهاب‌الدین در سیر و سفرهایش به شام و حلب رسید و با ملک ظاهر فرزند صلاح‌الدین ایوبی آشنا شد. ملک ظاهر به شدت تحت تأثیر نبوغ شخصیت و سخنان گیرای او قرار گرفت، و جانب او را گرامی داشت و گفته‌اند این اعجاب و احترام او به شیخ، و نیز پیروز برآمدن شیخ از اغلب مناظرات، حسادت بعضی از علمای ظاهربین شهر (حلب) را برانگیخته بود. لذا به شیوهٔ نامرضیهٔ معهود او را به فساد عقیده متهم کردند و از قاضی شهر، فتوا بر این امر گرفته و شکایت به ملک ظاهر بردند، که چون شیفتهٔ شیخ بود اعتنایی به آن شور و شغب نکرد.

می‌توان حدس زد که اصطلاحات حکمت یونانی و ایران باستان از قبیل انوار اسفهبدیه، کیان خُره، بهمن، اسفندارمذ، امشاسپندان و فرشتگان یا ایزدان مزدایی و ارباب اصنام، رب‌النوع، صنم، طلسم و طلسمات و نظایر آن را که در آثار او بویژه حکمت‌الاشراق فراوان بوده دلیل بر تمایلات ثنوی و حتی وثنی او فرا می‌نموده‌اند.[1]

باری چون کاری از ملک ظاهر نگشود شکایت نزد صلاح‌الدین برداشتند و چه بسا صلاح‌الدین که به تازگی از سرکوب فاطمیان فراغت یافته بود هراسان بوده که مبادا از ناحیهٔ این جوان شگفتی آفرین شهرآشوب «فتنهٔ» دیگری برپا شود و قدرت دیگری در

---

۱. برای نمونه‌ای از کژاندیشی و بلکه تاریک اندیشی جدید دربارهٔ او و تکرار همان تهمتهای قدیم بر او، نگاه کنید به: کتاب رد تصوف و رد حکمة‌الاشراق. نگارش دکتر موسی جوان (تهران، بی‌نا، ۱۳۴۱).

قلمرو او یا در برابر او علم گردد. لذا خود را دایهٔ مهربانتر از مادر برای حمایت از حریم شرع جلوه می‌دهد و به فرزندش تأکید و حتی او را تهدید به عزل می‌کند که طبق فتوای قاضی شهر و سجل علما کار شهاب‌الدین را بسازد. و او ناچار شیخ را در بند نگه می‌دارد و شیخ به عادت دیرینه‌اش به روزه‌های طولانی و شاید به تعبیر امروزین این بار، به «اعتصاب غذا» می‌پردازد تا به ملکوت اعلی می‌پیوندد.[۲]

شیخ اشراق با آنکه سی و چند سال بیشتر زندگی نکرده، آثار فراوان و مهمی از خود باقی گذاشته است. تذکره‌نویسان و مهمتر از همه شهرزوری، شاگرد و مرید شیخ، و صاحب یکی از مهمترین شروح بر حکمت‌الاشراق، در شرح حالی که از شیخ می‌نگارد، نزدیک به چهل اثر برای او برمی‌شمارد.[۳] می‌توان گفت در دو سه دههٔ اخیر اغلب یا اهمّ آثار فارسی و عربی شیخ به چاپ رسیده است.[٤] همچنین در دهه‌های اخیر توجه جدیدی به شیخ اشراق و آثار او در جهان اسلام و اسلام‌شناسی پیدا شده است و چندین رسالهٔ مفرد دربارهٔ او یا شرح آثارش به عربی یا به زبانهای اروپایی نوشته شده

---

۲. برای شرح حال کوتاه و معتبر او نگاه کنید به: کنزالحکمة، ترجمه نزهة الارواح و روضة الافراح. تألیف شمس‌الدین محمد بن محمود شهرزوری. ترجمهٔ ضیاء‌الدین دری. (تهران، دانش، ۱۳۱٦) ج، ۱، صفحات ۱۳۷ - ۱٤۵؛ سه حکیم مسلمان. نوشته سید حسین نصر. ترجمهٔ احمد آرام (تهران، جیبی، ۱۳۵۲) صفحات ٦۱-۹۷، ۱۷٦ - ۱۹۰؛ برای شرح حال مفصلترش: فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخچهٔ زندگانی سهروردی. تألیف سید محمد کاظم امام (تهران، بنیاد نورانی، ۱۳۵۳).

۳. برای بحث دربارهٔ آثار او علاوه بر فهرست شهرزوری نگاه کنید به مقدمهٔ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق (مشخصاتش در پانویس بعدی خواهد آمد). نیز: فلسفه در ایران باستان که ذکرش گذشت.

٤. از جمله: مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی. جلد یکم مشتمل بر الهیات کتاب التلویحات و کتاب المقاومات و کتاب المشارع و المطارحات. جلد دوم مشتمل بر کتاب حکمة الاشراق، رسالة فی اعتقاد الحکما، قصة الغربة الغربیه. به تصحیح و مقدمهٔ هنری کربین (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۵۵)؛ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی. به تصحیح و تحشیه و مقدمهٔ دکتر سید حسین نصر. مقدمه و تجزیه و تحلیل فرانسوی هنری کربین (تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتوی فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران، ۱۳٤۸)؛ حکمة الاشراق، تألیف شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی. ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی (تهران، دانشگاه، ۱۳۵۵)؛ سه رساله از شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی سهروردی: الالواح العمادیه، کلمة التصوف، اللمحات، به تصحیح و مقدمهٔ نجفقلی حبیبی (تهران، انجمن فلسفه، ۱۳۹۷).

است.[۵]

ترجمه و شرح آثار او به زبانهای اروپایی نیز به همت کسانی چون اوتواشپیس و هانری کوربن آغاز شده و همچنان ادامه دارد. اخیراً (سال ۱۹۸۲) ترجمهٔ انگلیسی ۹ رساله از آثار فارسی شیخ اشراق به قلم دکتر و. م. ثکستون، استاد زبان فارسی در دانشگاه هاروارد، همراه با یک پیشگفتار و یک مقدمهٔ مبسوط دربارهٔ زندگی و افکار سهروردی همراه با ارجاعات مفیدی در توضیح مرجع اقوال یکایک متنها و معرفی اعلام، منتشر شده است. در پیشگفتار این اثر، آمده است:

> این ترجمه در ابتدا به درخواست استاد اوتواشپیس Otto Spies بعنوان تجدید نظری بر سه ترجمهٔ راهگشایانهٔ او از سهروردی تحت عنوان *Three Treatises on Mysticism* by Shihabuddin Suhrawerdi Maqtul (Stuttgart: Kohlhamer, 1935) آغاز شد. در طی سالهای اخیر، تجدید توجه به سهروردی باعث کشف نسخ خطی بیشتری از آثار او و تصحیح و طبع بهتر آنها شد، که ترجمهٔ تجدید نظر شدهٔ آن سه رساله (رسالة الطیر، لغت موران، صفیر سیمرغ) مبتنی بر این کوششهای جدید است. در طی مدتی که به آماده‌سازی این ترجمه‌ها مشغول بودم به این نتیجه رسیدم که نه فقط ترجمهٔ [سابق] این سه رساله به تجدید نظر و تنقیح نیازمند است، بلکه لازم است که رسالات عرفانی سهروردی همه یکجا و یکباره خوانده شود، چرا که بعضی مکمل و مفسر بعضی دیگر است. لذا در این کتاب ترجمهٔ ۹ رساله از مجموعهٔ آثار سهروردی همراه با یک مقدمه دربارهٔ زندگی و آثار سهروردی و خلاصهٔ مضامین اصلی رسالات، ارائه می‌گردد.

هشت رساله از رسالاتی که ثکستون به انگلیسی ترجمه کرده از رسائل فارسی سهروردی است ولی رسالهٔ نهم، قصهٔ الغربة الغربیة، از رسائل عربی او است، که ترجمه و شرح فارسی قدیمی آن نیز در دست است، و هانری کوربن در مجموعهٔ مصنفات شیخ به طبع رسانده است. و ترجمهٔ انگلیسی این رساله از روی همین ترجمه و شرح فارسی انجام گرفته است. متن فارسی هشت رسالهٔ دیگر همانهاست که تحت عنوان مجموعهٔ آثار

---

۵. برای اطلاع از بعضی از این آثار نگاه کنید به: سه حکیم مسلمان، صفحات ۱۷۶ - ۱۹۰.

فارسی شیخ اشراق (نگاه کنید به پانویس شمارهٔ ٤) به چاپ رسیده است. باری رسائل نه گانه عبارتند از:

۱) رسالة الطیر، ۲) آواز پر جبرئیل، ۳) عقل سرخ، ٤) روزی با جماعت صوفیان، ۵) فی حالة الطفولیة، ٦) فی حقیقة العشق یا مونس العشاق، ۷) لغت موران، ۸) صفیر سیمرغ، ۹) قصة الغربة الغربیة.

در مقدمه، به خلاصه‌ای از مضامین هر یک از رسالات، اشاره شده، ولی شرح موجری که در مقدمهٔ مجموعهٔ آثار فارسی شیخ اشراق آمده، روشنتر و سرراست‌تر است. ترجمهٔ انگلیسی ۹ رساله طبق چند مورد مقابله‌ای که نگارنده به عمل آورد دقیق و مفهوم است.

اصول فقه شیعه

به یک تعبیر اصول فقه علم اجتهاد یا «منطق فقه» است. به تعریف دیگر علم به قواعدی است که برای استنباط احکام شرعی فرعی به وسیلهٔ ادلهٔ تفصیلی خود تهیه و تمهید شده است. غایت یا فایدهٔ اصول فقه همانا قدرت بر استنباط احکام شرعی از مدارک معین آن و استخراج تکالیف شخصی دینی از روی ادله است. موضوع اصول، ادلهٔ اربعه است یا هر آنچه در طریق استنباط قرار گیرد. ادلهٔ اربعه عبارتند از: کتاب (= قرآن)، سنت (گفتار و کردار و تقریر رسول اکرم (ص) و ائمهٔ اطهار (ع)، اجماع و عقل (اهل سنت به جای عقل، قیاس را دلیل می‌شمرند). مباحث علم اصول در طی سیزده قرنی که از تأسیس آن می‌گذرد تحول و تکامل شگرفی طی کرده است. در اینجا مباحث دو کتاب اصول، یکی الذریعة الی اصول الشریعة تصنیف سید مرتضی علم‌الهدی (م ٤٣٦ ق) و دیگری کفایة‌الاصول تألیف آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (م ١٣٢٩ ق) که در میانشان ٩ قرن فاصله است به اختصار و به عنوان نمونه نقل می‌شود:

عناوین الذریعة: باب اول در خطاب و اقسام و احکامش (شامل بحث در حقیقت و مجاز، اشتراک لفظی، حد علم، ظن، اماره، عدم اعتبار ظن در اصول فقه)؛ باب دوم در امر و احکام اقسامش (شامل مباحثی چون اشتراک امر بین قول و فعل، اشتراک صیغهٔ امر

بین وجوب و اباحه، حکم امر بعد از حظر، دلالت امر بر وجوب مقدمات وجودیه، امر به شیء برابر با نهی از ضد لفظی یا معنی آن نیست، امر و تخییر، آیا امر مقتضی مره است یا تکرار، آیا مقتضی فور یا تراخی است، امر موقت و بحثهای دیگر)؛ باب سوم در احکام نهی (شامل مباحثی چون نهی صیغهٔ خاص ندارد، امر به شیء برابر با امر به ضد معنوی یا لفظی آن نیست، صحت دخول تخییر در نهی)؛ باب چهارم در عموم و خصوص (در بیان حداقل جمع و اختلاف آراء دربارهٔ آن، در اینکه جایز است خداوند تعالی خطاب عموم کند و ارادهٔ مخصوص داشته باشد، آیا عام مخصوص می‌تواند مجاز باشد یا نه، عام در چه صورت تبدیل به خاص می‌شود)؛ باب پنجم در انواع تخصیص (شامل مباحثی چون تخصیص عموم به استثناء، تخصیص عموم به شرط، تخصیص به اخبار آحاد، تخصیص به قیاس، تخصیص به اقوال صحابه، تخصیص اجماع، تخصیص عموم به عادات، تخصیص عموم بنا بر مذهب راوی و غیره)؛ باب ششم در مجمل و بیان (اقسام مجمل و بیان، مصطلحات این باب، وقوع بیان به افعال، تأخیر بیان از وقت حاجت جایز نیست، تأخیر بیان از وقت خطاب و غیره)؛ باب هفتم در نسخ (حد و شرایط نسخ، فرق بین بداء و نسخ و تخصیص، جواز نسخ شرایع، دخول نسخ در اخبار، جواز نسخ حکم بدون نسخ تلاوت و جواز نسخ تلاوت بدون نسخ حکم، نسخ یک چیز قبل از وقت فعل آن جایز نیست، جواز نسخ کتاب به کتاب، و سنت به سنت، جواز نسخ قرآن به سنت، جواز نسخ سنت به قرآن و نظایر آن)؛ باب هشتم در اخبار (اقسام اخبار، آیا علمی که از اخبار حاصل می‌گردد ضروری است یا مکتسب، در اینکه خبر واحد موجب علم نمی‌گردد)؛ باب نهم در شناخت (متحمل اخبار و متحمل عنه)؛ باب دهم در افعال (شامل تقسیمات فعل، فرق بین محظور و مکروه، عقل بر وجوب پیروی از افعال نبی (ص) حکم نمی‌کند، سمع به وجوب تأسی از افعال نبی (ص) حکم می‌کند، آیا تعارض در افعال او (ص) جایز است و غیره)؛ باب یازدهم در اجماع (حجیت اجماع و بیان علت و دلیل آن، اجماع اهل هر عصری حجت است، آیا به هنگام اختلاف صحابه در یک حکم جایز است که از بعضی از آنان پیروی شود و غیره)؛ باب دوازدهم در قیاس (قیاس و اجتهاد و رأی چیست، جواز تعبد به قیاس، طریقهٔ نظام و پیروانش، در رد کسانی که قیاس را از طریق عقل اثبات می‌کنند، در ادلهٔ کسانی که قائل به قیاس از طریق شرع‌اند و جواب آنها)؛ باب سیزدهم در اجتهاد (در اجتهاد و تعبد به آن و مواردش، صفات مفتی و

مستفتی، وجوب ترجیح نظر مفتیان عالمتر یا دیندارتر، و تخییر نظر آنها هنگام تساوی علم و دین آنها، و غیره)؛ باب چهاردهم در حظر و اباحه (در تعریف مباح و محظور، استدلال قائل به حظر و جواب آن، کیفیت استحقاق عقلی، و غیره)؛ باب پانزدهم در نفی و استصحاب (دلیل بر نفی، استصحاب حال دلیلی ندارد، انتفاء دلالت در نفی کافی است، استدلال بر برائت ذمه و غیره).

عناوین کفایة الاصول: مقدمةً باید گفت کتب اصولی متأخران به دو بخش عمده تقسیم شده است. نخست مباحث الفاظ، دوم مباحث ادلهٔ عقلیه. کفایة متشکل از مقدمه، هشت مقصد و یک خاتمه است، مقدمه با پنج مقصد قسمت مباحث الفاظ و سه مقصد دیگر با خاتمه قسمت ادلهٔ عقلیهٔ این کتاب را تشکیل می‌دهد که عبارتند از: مقدمه (شامل مباحثی چون موضوع علم، وضع، صحت اطلاق لفظ و اراده نوع یا مثل یا شخص از آن، علائم حقیقت و مجاز از قبیل تبادر و غیر آن، حقیقت شرعیه، مبحث مشتق و متعلقات آن)؛ مقصد اول در اوامر (معنی مادهٔ امر و بحث از اتحاد طلب و اراده، دلالت جملهٔ خبری بر وجوب، امر بعد از حظر، مره و تکرار، فور و تراخی، مقدمهٔ واجب، امر به شیء نسبت به اقتضا نهی از ضد و غیره)؛ مقصد دوم در نواهی (حقیقت مدلول ماده و صیغهٔ نهی، اجتماع امر و نهی، نهی از شیء نسبت به اقتضاء فساد و غیره)؛ مقصد سوم در مفاهیم (تعریف مفهوم، مفهوم جملهٔ شرطیه، مفهوم استثناء لقب، عدد و ادات حصر و غیره)؛ مقصد چهارم در عام و خاص (تعریف عام و خاص، الفاظ وصیغ عموم، حجت بودن عامی که تخصیص در آن راه یافته، اجمال مخصص، عمل به عام پیش از مخصص، خطابات شفاهی، تخصیص کتاب به خبر واحد، و غیره)؛ مقصد پنجم در مطلق انسداد و مقید و مجمل و مبین (تعریف مطلق و مقید، مقدمات حکمت، مطلق و مقید متنافی، مجمل و مبین، و غیره)؛ مقصد ششم در امارات (قطع و اقسام آن، امارات غیر علمی، ظواهر قرآن و سنت، اجماع منقول به خبر واحد، خبر واحد، ظن در حال انسداد و مقدمات دلیل انسداد، و غیره)؛ مقصد هفتم در اصول عملیه (اصل برائت، احتیاط، تخییر و استصحاب)؛ مقصد هشتم در تعادل و تراجیح یا تعارض (تعریف تعارض، تعارض میان اماره و اصل، تعارض میان امارات، تعارض میان ظاهر و اظهر، دائر شدن امر میان نسخ و تخصیص و غیره)؛ خاتمه شامل بحث پیرامون امور مربوط به اجتهاد.

علم اصول فقه در نیمهٔ اول قرن اول هجری و حداکثر در نیمهٔ دوم آن جوانه زده

است. در عصر نص یعنی زمان حیات رسول اکرم (ص) از آنجا که در مسائل فقهی و استنباط احکام مراجعه به ایشان و استفتاء از ایشان ممکن بوده، نیاز به رأی و قیاس و اجتهاد شخصی چندان شدید نبوده است، ولی از سوی دیگر همگان در همه جا و همه وقت به حضرت رسول (ص) دسترسی نداشته‌اند و احادیثی هست حاکی از اینکه حضرت به عاملان و والیانی که منصوب می‌فرموده اجازهٔ رأی شخصی در مواردی که حکمی در کتاب و سنت بیان نشده می‌داده است. اکثریت محققان، شافعی و ابوحنیفه و بعضی ابویوسف قاضی و محمد بن حسن شیبانی را نخستین بنیانگذاران و رساله‌نویسان در زمینهٔ اصول فقه اهل سنت می‌دانند. در شیعه عصر نص و دسترسی به معصوم تا زمان غیبت کبری (۳۲۹ ق) ادامه داشته، مع‌الوصف همانگونه که نطفه‌های علم اصول اهل سنت در حیات حضرت رسول (ص) بسته شده، علم اصول فقه شیعه نیز در عصر ائمه، علی‌الخصوص صادقین علیهما السلام نشأت گرفته است. زیرا از یک سو شیعیانی که در بلاد دور دست نسبت به مواطن ائمه (ع) به سر می‌بردند، همه وقت به ائمه (ع) دسترسی نداشتند. دیگر اینکه روایات ائمه (ع) خود عام و خاص و مطلق و مقید داشت و روات و محدثان طبعاً در جمع بین روایات و رفع تعارض آنها که خود اساس اجتهاد و استنباط است می‌کوشیدند. دیگر اینکه ائمهٔ (ع) اصحاب خود را به افتاء و رد فروع بر اصول تشویق می‌فرمودند. چنانکه از حضرت امام جعفر صادق (ع) و امام رضا (ع) روایتی به این مضمون نقل شده که القاء اصول از ماست و تفریع آن بر شماست. همچنین امام صادق (ع) به ابان بن تغلب فرموده است: «در مسجد مدینه بنشین و فتوا بده، چه دوست دارم در میان شیعیان من کسانی چون تو باشند و به این کار بپردازند». تاریخ اصول فقه شیعه را به هفت دوره می‌توان تقسیم کرد:

دورهٔ اول عصر ائمه (ع): روایات اصول فقهی ائمه، علی‌الخصوص امام محمد باقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) در کتب اربعه مندرج است. چند تن از علمای قرون بعد اختصاصاً این گونه روایات را جمع و تدوین کرده‌اند، از جمله شیخ حر عاملی (۱۰۳۴ - ۱۱۰۴ ق) در کتاب الفصول المهمة فی اصول الائمة و سید عبدالله شبر (م ۱۲۴۲ ق) در کتاب خود تحت عنوان الاصول الاصلیة (شامل ۱۹۰۳ حدیث) و هاشم ابن زین‌العابدین خوانساری اصفهانی (م ۱۳۱۸ ق) در کتاب اصول آل الرسول (مشتمل بر چهار هزار حدیث). نخستین کسی که از میان علمای شیعه رأساً به تألیف در زمینهٔ اصول

فقه پرداخت هشام بن حکم (م ۱۹۹ ق) است که کتابی به نام الالفاظ و مباحثها تألیف کرده است. دیگر یونس بن عبدالرحمن که اختلاف الحدیث و مسائله را که در مبحث تعارض حدیثین و تعادل و تراجیح است از امام موسی ابن جعفر (ع) روایت کرده است. دیگر از مؤلفان اصول فقه در دورهٔ اول ابوسهل نوبختی اسماعیل بن علی از اصحاب امام حسن عسکری (ع) است، صاحب کتابهای الخصوص والعموم؛ ابطال القیاس و نقض اجتهاد الرأی علی بن راوندی، دیگر حسن بن موسی نوبختی صاحب کتاب خبر الواحد والعمل به و کتاب الخصوص والعموم. این دوره به آغاز عصر غیبت کبری ختم می شود.

دورهٔ دوم: در این دوره که از عصر غیبت کبری تا پایان عصر شیخ طوسی را در بر می گیرد، علم اصول فقه از فقه و نیز از کلام جدا می شود و به صورت یک علم مدون و مستقل در می آید. نخستین فقیه شیعه که در این دوره اثری در زمینهٔ اصول فقه تدوین کرده است حسن بن علی بن ابی عقیل نعمانی معاصر کلینی و علی بن بابویه است، صاحب کتابی به نام المتمسک بحبل آل الرسول. سایر اصولیان این دوره عبارتند از: محمد بن احمد بن الجنید معروف به ابو علی اسکافی و ابن جنید (م ۳۸۱ ق) که شیخ مفید از او روایت کرده است. او در اصول صاحب کتابی است به نام کشف التمویه والالتباس. از او و ابن ابی عقیل در کتب فقها و اصولیان به عنوان «قدیمین» یاد شده است. دیگر ابو منصور صرام نیشابوری متکلم صاحب کتاب بیان الدین فی الاصول و کتاب فی ابطال القیاس. دیگر محمد بن احمد داود معروف به ابن داود (۳۶۸ ق) صاحب کتاب مسائل الحدیثین المختلفین. همچنین شیخ مفید (۳۳۶ - ۴۱۳ ق) صاحب کتابی است دربارهٔ قیاس، آثار دیگر اصولی او عبارتند از: النکت فی مقدمات الاصول و اصول الفقه که کتاب اخیر را یکی از شاگردانش به نام کراجکی در کتاب خود کنز الفوائد به اختصار نقل کرده است. پس از شیخ مفید باید از دو تن از ارشد شاگردان او که از اعاظم علمای شیعه هستند نام برد: نخست سید مرتضی معروف به علم الهدی (م ۴۳۶ ق) صاحب کتاب الذریعة الی اصول الشریعة که خلاصه‌ای از عناوین آن پیشتر نقل شد - و دیگر شیخ طوسی (م ۴۶۰ ق) صاحب عدة الاصول. حمزة بن عبدالعزیز معروف به سلار (متوفای اواسط قرن پنجم) صاحب التقریب را نیز می توان متعلق به این دوره به شمار آورد.

دورهٔ سوم: این دوره از عصر ابن ادریس - نیمهٔ قرن ششم - تا ظهور اخباریگری -

اوایل قرن یازدهم- امتداد دارد. این دوره مسبوق به رکودی است که پس از وفات شیخ طوسی تا عصر ابن ادریس حلی بر اجتهاد و اصول فقه شیعه سایه افکنده بود. شخصیت و نفوذ علمی شیخ‌الطایفه تا به حدی بود که شاگردان او و فقهای بعد یکسره تحت سیطرهٔ آن قرار داشتند، به طوری که ابن ادریس دانشمندان این عصر را «مقلده» می‌نامد. این رکود با مجاهدات علمی مبتکرانه و جسورانهٔ محمد بن ادریس عجلی حلی (۵۴۳ - ۵۹۸ ق) صاحب السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی شکسته شد و علم اصول نضج و نهضتی یافت. کتاب السرائر آکنده از نقد و بررسی آراء شیخ طوسی است. دیگر از صاحبنظران اصول این دوره که او نیز همانند ابن‌ادریس منتقد آراء شیخ طوسی است ابوالمکارم حمزة بن علی بن علی بن زهره معروف به ابن زهره (م ۵۸۵ ق) صاحب کتاب غنیة النزوع الی علمی الاصول و الفروع است. حرکت فکری‌ای را که این دو تن برانگیختند محقق حلی نجم‌الدین ابوالقاسم جعفر بن حسن (۶۰۲ - ۶۷۶ ق) دنبال گرفت. از آثار اصولی او نهج الوصول الی معرفة الاصول و معارج الاحکام است. دیگر اصولیان این دوره یا فقهایی که در زمینهٔ اصول نیز تألیف دارند عبارتند از: علامهٔ حلی (م ۷۲۶ ق) صاحب: تهذیب الوصول الی علم الاصول؛ مبادی الوصول الی علم الاصول؛ نهایة الوصول الی علم الاصول؛ غایه الوصول؛ النکت البدیعة؛ منتهی الوصول الی علمی الکلام و الاصول و نهج الوصول الی علم الاصول. دیگر فخرالمحققین فخرالدین ابوطالب محمد بن حسن (۶۸۲ - ۷۷۱ ق) فرزند علامه حلی، صاحب کتاب غایه السؤول فی شرح تهذیب الاصول و شرح المبادی. شهید اول ابو عبدالله محمد بن شیخ جمال‌الدین مکی (۷۳۴ - ۷۸۶ ق) شاگرد فخرالمحققین صاحب دو کتاب فقهی معروف الدروس و اللمعة الدمشقیه دو اثر اصولی دارد: نخست جامع البین من فوائد الشرحین که در آن بین شرحهای دو برادر سید عمیدالدین و سید ضیاءالدین اعرجی خواهرزادگان علامهٔ حلی بر کتاب تهذیب طریق الوصول الی علم الاصول، تألیف علامهٔ حلی جمع کرده است؛ دوم القواعد الکلیة الاصولیة و الفرعیة. دیگر شهید ثانی زین‌الدین بن علی جبعی شاهی (۹۱۱ - ۹۶۵ ق) صاحب روضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة در فقه و تمهید القواعد در اصول. دیگر شیخ محمد حسن بن زین‌الدین (۹۵۹ - ۱۰۱۱ ق) فرزند شهید ثانی، صاحب کتاب معروف معالم الاصول که به مناسبت تألیف آن به «صاحب معالم» معروف است. این کتاب که در زمینهٔ اصول فقه است، در اصل مقدمهٔ

جامع و مستقل او است بر کتاب فقهی مؤلف به نام معالم الدین و ملاذ المجتهدین. آخرین اصولی این دوره شیخ بهائی (۹۵۳ - ۱۰۳۱ ق) صاحب زبدة الاصول است.

دورۀ چهارم: این دوره از دوره‌های رکود علم اصل است و مواجه با پیدایش و رواج اخباریگری است. اخباریان به ویژه مؤسس این مکتب محمد امین استر آبادی (م ح ۱۰۲۳ ق) صاحب الفوائد المدنیة که کتابی در رد اجتهاد و اصولیگری است، برای عقل و اجتهاد نه اصالت و نه اعتباری در برابر کلام معصوم و احادیث و اخبار مروی از آنان قائل بودند و علم اصول را که خود در عصر ائمۀ اطهار (ع) و با اشاره و ارشاد ایشان نشأت گرفته بود علمی نوخاسته و بدعت آمیز می‌شمردند و بر آن بودند که فقهای امامیه، از اصحاب ائمه (ع) تا امثال کلینی و صدوق همه «اخباری» بوده‌اند و بعدها نهضت انحرافی اجتهاد و اصول پدید آمده است. حال آنکه شاید به استثناء کلینی و شیخ صدوق سایر بزرگان و زعمای صدر اول امامیه از جمله ابن ابی عقیل، ابن جنید، شیخ مفید، سید مرتضی و شیخ طوسی همه در عین اعتنا و اهتمام فراوان به شأن احادیث و اخبار، اصولی مشرب بوده‌اند. باری با وجود وقفه‌ای که ظهور اخباریگری در راه رشد علم اصول ایجاد کرد بزودی تألیف و شرح و تحشیۀ کتب اصولی از سر گرفته شد. بعضی دیگر از اصولیان این دوره عبارتند از: فاضل جواد (متوفای اواسط قرن یازدهم) صاحب غایة المأمول فی شرح زبدة الاصول؛ سلطان العلماء سید حسین بن میرزا رفع الدین آملی (م ۱۰٦٤ ق) صاحب حاشیه بر معالم و حاشیه برزبدة الاصول؛ مولی عبدالله بن محمد تونی معروف به فاضل تونی (م ۱۰۷۱ ق) صاحب وافیه؛ سید صدرالدین قمی (م ۱۰۷۱ ق) استاد وحید بهبهانی و صاحب شرح بروافیه؛ آقای حسین خوانساری (م ۱۰۹۸ ق) صاحب مشارق الشموس فی شرح الدروس؛ محمد بن حسن شیروانی (م ۱۰۹۸ ق) صاحب حاشیه بر معالم؛ آقا جمال خوانساری (م ۱۱۲۵ ق) فرزند آقا حسن خوانساری، صاحب حاشیه شرح مختصر عضدی.

دورۀ پنجم: این دوره نقطۀ عطفی در تحول و توسعه علم اصول فقه شیعه است و سلسله جنبان آن محمد باقر بن محمد اکمل، معروف به وحید بهبهانی (م ۱۲۰٦ ق) است که سنگر نیرومندی در حلقۀ درس و حوزۀ علمیۀ خود در کربلا در رد اخباریگری و دفاع از مبانی نگرش اصولی بنیاد نهاد و اکثر شبهات اخباریان را در کتاب مهم خود الفوائد الحائریة پاسخ گفت. این دوره از عصر وحید بهبهانی تا عصر آخوند ملا محمد

کاظم خراسانی گسترده است و از مشخصات آن آمیختگی مباحث فلسفی و منطقی با اصول فقه است. اصولیان بزرگی در طی این دوره به عرصه آمده‌اند که از جمله شاگردان مستقیم یا غیر مستقیم استاد اکبر (وحید بهبهانی) بوده‌اند مانند: سید مهدی بحرالعلوم (م ۱۲۱۲ ق)؛ شیخ جعفر کاشف الغطاء (م ۱۲۲۷ ق) صاحب کشف الغطاء در فقه که مقدمهٔ آن در اصول فقه است؛ میرزا ابوالقاسم قمی (م ۱۲۳۱ ق) صاحب قوانین الاصول یا القوانین المحکمة؛ سید علی طباطبائی (م ۱۲۲۱ ق) معروف به صاحب ریاض صاحب رسالاتی در اجتماع امر و نهی، اصالة البرائة، حجیت اجماع و استصحاب، حجیت شهرت، حجیت ظواهر کتاب، حجیت مفهوم بالاولویة؛ شیخ اسدالله شوشتری (م ۱۲۳۴ ق) صاحب کشف القناع عن وجوه حجیة الاجماع؛ سید محسن اعرجی کاظمی (م ۱۲۲۷ ق) صاحب المحصول و الوافی فی شرح الوافیه؛ شریف العلماء محمد شریف بن حسنعلی (م ۱۲۴۵ ق)؛ مولی احمد نراقی (م ۱۲۴۵ ق) صاحب مفتاح الاصول و مناهج الوصول الی علم الاصول؛ شیخ محمد تقی بن عبدالرحیم (م ۱۲۴۸ ق) صاحب هدایة المسترشدین در شرح معالم الاصول؛ محمد حسن ابن عبدالرحیم (م ۱۲۶۱ ق) صاحب الفصول فی علم الاصول؛ سید ابراهیم بن محمد باقر موسوی قزوینی (م ۱۲۶۲ ق) صاحب ضوابط الاصول و نتایج الافکار؛ محمد ابراهیم بن محمد حسن کاخکی معروف به کلباسی (م ۱۲۶۲ ق) صاحب اشارات الاصول. بزرگترین اصولی اواخر این دوره شیخ مرتضی انصاری (۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ ق) صاحب فرائد الاصول (= رسائل) است. بعضی دیگر از اصولیان اواخر این عصر عبارتند از: سید محمد باقر بن سید علی قزوینی (م ۱۲۸۶ ق) صاحب مفاتیح الاصول و نخبة الاصول؛ میرزا ابوالقاسم بن محمد علی تهرانی معروف به کلانتری (م ۱۲۹۲ ق) صاحب مطارح الانظار؛ سید حسین کوهکمری (م ۱۲۹۹ ق) صاحب بشری الوصول الی علم الاصول؛ موسی بن جعفر بن احمد تبریزی، صاحب اوثق الوسائل فی شرح الرسائل؛ محمود بن جعفر میثمی (م ۱۳۱۰ ق) صاحب جوامع الشتات و قوامع الفضول؛ میرزا حبیب‌الله رشتی (م ۱۳۱۲ ق) صاحب بدائع الاصول؛ ضیاءالدین محمد حسین بن محمد علی شهرستانی (م ۱۳۱۵ ق) صاحب غایة المسؤول فی علم الاصول؛ میرزا محمد حسن آشتیانی (م ۱۳۱۹ ق) صاحب بحر الفوائد فی شرح الفرائد، محمد باقر بن محمد علی مازندرانی (م ۱۳۲۲ ق) صاحب مجمع الاصول.

دورهٔ ششم: این دوره آخرین دوره در تاریخ اصول فقه شیعه است و از عصر آخوند ملا محمد کاظم خراسانی (۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ ق) تا عصر حاضر را در بر می‌گیرد. مهمترین مشخصهٔ این دوره پیچیدگی و پیشرفت فنی مباحث اصول فقه است. به طوری که به گفته‌ای «از گذشته تقریباً جز مصطلحاتی بیش نمانده و به کلی اساس مباحث دگرگون شده است». آخوند خراسانی که در انقلاب مشروطیت ایران نقش تعیین کننده‌ای داشت، شاگرد حاج ملا هادی سبزواری و شیخ مرتضی انصاری و میرزای شیرازی است و معروف است که از حوزهٔ درس او قریب به هزار مجتهد یا محقق قریب‌الاجتهاد بیرون آمده است. مهمترین اثر اصولی او کفایة‌الاصول است که از همان آغاز به صورت مهمترین کتاب درسی حوزه‌های علمیه ایران و عراق در آمده و بر آن شروح و حواشی بسیار نوشته‌اند. صاحب الذریعة ۱۲ شرح و ۲۶ حاشیه بر آن را ثبت کرده است. از مهمترین شروح آن شرح میرزا ابوالحسن مشکینی و شیخ علی‌بن قاسم قوچانی و شرح شیخ محمد حسین اصفهانی مشهور به کمپانی با عنوان نهایة‌الدرایة است. همچنین شرح شیخ عبدالحسین رشتی و شرح سید محسن حکیم به نام حقایق‌الاصول است. از مهمترین حواشی آن حاشیهٔ میرزا ابوالحسن مشکینی و حاشیهٔ سید حسن اشکذری یزدی و حاشیهٔ سید حسن رضوی قمی با عنوان نهایة‌المأمول و حاشیهٔ شیخ محمد حسین اصفهانی معروف به کمپانی است. دیگر از آثار اصولی آخوند خراسانی فوائد الاصول و تعلیقه بر رسائل شیخ انصاری است. بعضی دیگر از اصولیان بزرگ دورهٔ ششم عبارتند از: میرزا حسین نائینی (۱۲۷۷ - ۱۳۵۵ ق) که دو تقریر از دروس اصول فقه او تدوین شده است، نخست فوائد الاصول به اهتمام شیخ محمد علی کاظمی (م ح ۱۳۲۴ ش) و دیگر اجود التقریرات تألیف آیت‌الله سید ابوالقاسم خوئی؛ حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (م ۱۳۵۵ ق) صاحب دررالاصول؛ سید محمد تنکابنی (م ۱۳۵۹ ق) صاحب ایضاح الفرائد فی علم‌الاصول؛ آقا ضیاءالدین عراقی (۱۲۷۸ - ۱۳۶۱ ق) صاحب المقالات‌الاصولیة. همچنین تقریرات درس او را چند تن از جمله شیخ محمد تقی بروجردی تحت عنوان نهایة‌الافکار و میرزا هاشم آملی تحت عنوان بدائع‌الافکار جمع و تدوین کرده‌اند. در پایان باید از چهار تن صاحبنظر معاصر که تحولی در آسان‌نگاری کتب اصولی ایجاد کرده‌اند یاد کرد. نخست محمد رضا مظفر صاحب اصول‌الفقه (چهار جزء در دو مجلد)؛ سپس یکی از شیوانویس‌ترین اصولیان

عصر جدید آیت‌الله شهید سید محمد باقر صدر (م ۱۴۰۰ ق) صاحب اصول الفقه (در سه جزء که اخیراً بخشی از آن به فارسی ترجمه شده است) و المعالم الجدیدة فی الاصول؛ سوم مرحوم استاد محمود شهابی صاحب تقریرات اصول (تهران ۱۳۵۸ ش) که تقریرات درس اصول فقه ایشان در دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران بوده و بارها به طبع رسیده است؛ چهارم مرحوم محمد رشاد صاحب اصول فقه (تهران، ۱۳۵۵ ش) که تحریر ساده و شیوائی از امهات مباحث و مسائل اصول فقه شیعه به دست داده است.

منابع

المعالم الجدیدة، محمد باقر صدر، ۱ - ۸۹؛ علم الاصول- تاریخاً و تطوراً، علی الفاضل القائینی؛ «نگاهی به تحول علم اصول» نوشتهٔ ابوالقاسم گرجی در مقالات و بررسیها، دفتر سیزدهم- شانزدهم، ۱۳۵۲ ش، ۲۷ - ۸۰؛ الذریعة الی اصول الشریعة، علم الهدی.

بحارالأنوار

همزمان با سیصدمین سالگرد درگذشت علامه مجلسی

مولی محمد باقربن محمد تقی معروف به مجلسی ثانی یا علامه مجلسی (۱۰۳۷-۱۱۱۰ ق)، از بزرگان تشیع و از اقران و معاصران ملا محسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ ق)، شیخ حر عاملی (م ۱۱۰٤ ق) و از اعلام قرن یازدهم هجری قمری است که به کثرت تألیف و اهتمام به ادارهٔ امور شرعی از جمله منصب شیخ الاسلامی و مرجعیت و فتوا معروف است. یکی از خصوصیات عمدهٔ علمی او این است که بسیاری از آثارش را به فارسی نوشته است، یا بعضی از آثار عربی‌اش را خودش به فارسی ترجمه کرده است. او ۱۳ کتاب به عربی و ۵۳ کتاب به فارسی دارد. مهمترین و مفصلترین تألیف مجلسی بحارالانوارالجامعة لدرر اخبارالائمة الاطهار است. برای آنکه شأن بحارالانوار در میان مجموعه های معتبر حدیث شیعه روشن‌تر شود و ارجاعات و اشاراتی که به آنها در این مقاله هست بدون ابهام باشد، به اختصار تمام به هشت کتاب عمده و معتبر حدیث شیعه اشاره می کنیم.

۱) اصول کافی، تألیف محمدبن یعقوب کلینی (م ۳۲۹ ق) که شامل حدود ۱٦

هزار حدیث است و ذیلی به نام روضه دارد. بهترین طبع و تصحیح آن در عصر جدید به همت و با تصحیح و تعلیقات استاد علی اکبر غفاری است. (چاپ سوم. تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۸ ق که در جلد اول آن اصول کافی، و بقیه فروع یا روضهٔ کافی است و کراراً تجدید طبع یافته است.

۲) من لایحضره الفقیه، تألیف شیخ صدوق یا ابن بابویه (محمدبن علی، م ۳۸۱ ق) که شامل ۵۹۹۸ حدیث است. بهترین تصحیح و طبع آن، تصحیح استاد علی اکبر غفاری است (تهران، تاریخ مقدمه ۱۳۹۲ ق).

۳) تهذیب، تالیف شیخ الطایفه محمدبن حسن طوسی (م ۴۶۰ ق) شامل ۱۳۵۹۰ حدیث. بهترین طبع آن در ده مجلد با تحقیق و تعلیق سید حسن موسوی الخرسان، درنجف انجام گرفته، سپس به طریق افست توسط دارالکتب الاسلامیهٔ تهران تجدید طبع یافته است (تاریخ مقدمهٔ طبع اول ۱۳۷۸ ق).

۴) الاستبصار فیما اختلف من الاخبار، تألیف همو، شامل ۵۵۱۱ حدیث. بهترین طبع آن به تحقیق و تعلیق سید حسن موسوی الخرسان در ۴ مجلد، در سال ۱۳۷۵ ق، در نجف انجام گرفته، و بارها در تهران به طریق افست تجدید شده است.

۵) الوافی، تألیف ملا محسن فیض کاشانی (م ۱۰۹۱ ق) که تمامی احادیث کتب اربعه را نیز در بر دارد و دارای حدود پنجاه هزار حدیث است. وافی در عصر جدید در سه مجلد کلان به طبع سنگی، و اخیراً همان طبع به طریقهٔ افست جزو منشورات کتابخانهٔ آیة‌الله العظمی مرعشی نجفی انتشار یافته است. و گویا مؤسسهٔ آل البیت در قم، انتشار طبع مصحح و منقحی از آن را همانند وسائل الشیعه، و مستدرک الوسائل، جزو برنامه‌های خود دارد.

۶) بحارالانوار که مقالهٔ حاضر به معرفی آن اختصاص دارد.

۷) وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تألیف شیخ محمدبن حسن حر عاملی (م ۱۱۰۴ ق) که نخستین طبع منقح حروفی آن به همت مرحوم آیت‌الله عبدالرحیم ربانی شیرازی در ۲۰ مجلد انجام شده است (طبع اول ۱۳۷۶ ق؛ طبع پنجم، بیروت، ۱۴۰۳ ق). طبع و تصحیح جدیدی از آن با عنوان تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة به همت مؤسسهٔ آل‌البیت قم، در سال ۱۴۰۹ ق آغاز شده و تاکنون ۶ مجلد از آن از طبع خارج شده است.

۸) مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، تألیف حاج میرزا حسین نوری (م ۱۳۲۰ ق) این کتاب چهارمین کتاب از مجموعه‌های حدیث اخیر شیعه و هشتمین و آخرین کتاب از مجموعه‌های احادیث شیعهٔ امامیهٔ اثنی عشریه است. بارها به شیوهٔ سنگی در ۳ مجلد بزرگ به طبع رسیده است (طبع اول تهران، ۱۳۲۱ ق) و اخیراً مؤسسهٔ آل‌البیت آن را به شیوهٔ حروفی، با تحقیق و تصحیح علمی به طبع رسانده است (قم، ۱۴۰۷ ق). مستدرک شامل حدوداً ۲۳ هزار حدیث است که در وسائل نیامده است، و ترتیب آنها مانند ابواب خود وسائل است - که آن نیز همانند ابواب فقهی از طهارت تا دیات است.

محتویات و حجم بحار

بحارالانوار جامع ترین مجموعهٔ حدیث شیعی است، که در آن بخش عمده‌ای از آیات قرآن کریم همراه با تفسیر آنها به تناسب عناوین ابواب و موضوعات درج شده، و تقریباً تمامی احادیث نبوی (نیز قدسی) و اخبار و روایات و معارف اهل بیت علیهم السلام در آن درج است و مواد اصلی علوم نقلی و نیز تجربی اعلام و بزرگان شیعه از صحابهٔ رسول اکرم (ص) و اصحاب ائمه (ع) تا قرن هشتم در آن گردآوری شده است. در این مجموعه گردآوری و نقل عین متون و نصوص است که واجد اهمیت طراز اول و نشان دهندهٔ روش علمی و عینی علامه مجلسی است. گرایش مجلسی به جمع و تدوین عین آثار و مأثورات قدیم، و نه اظهارنظر شخصی، ارزش والائی به بحارالانوار داده است. البته شرح و بیانی در ذیل اغلب ابواب، به قلم مجلسی افزوده شده است. ولی این توضیحات و تعلیقات از متون و نصوص اصلی ممتاز است. اندیشه‌ها و آراء علمی و تجربی یعنی تقریباً تمامی طبیعات و آراء طبی، نجومی، فلکی، ریاضی و معارف اجتماعی و آداب و سنن و مراسم و شعائر و خلاصه کلیه وجوه و جلوه‌های تاریخ و فرهنگ تشیع و نیز اساطیر و قصص و فرهنگ عامه (فولکلور) شیعه نیز در بحارالانوار گرد آمده است. چنین دایرة‌المعارف پر موضوع و مدخلی، نه در ده قرن اول تاریخ شیعه، تا عصر مجلسی، و نه در سه قرن کاملی که از وفات او می گذرد، در عالم تشیع و نیز سایر مذاهب اسلامی نوشته نشده است که همهٔ شئون اندیشه و عمل و عقاید و احکام اسلام و تشیع را از ملک تا ملکوت و از جنین تا جنان در بر داشته باشد. مجلسی این اثر عظیم را که در چاپ

جدید، در صد و ده مجلد = در ۲۳۲۷ باب، و بالغ بر حدود چهل هزار صفحه است، در طی مدت سی و شش سال از ۱۰۷۰ تا ۱۱۰٦ با همکاری جمع کثیری از فضلا و شاگردان ارشد خود به پایان برده است. برای بهتر نمایاندن محتویات بحارالانوار، مجلدات بیست و پنج گانۀ آن را طبق اجزء چاپ سنگی قدیم، و با تطبیق به مجلدات چاپ حروفی جدید معرفی می کنیم.

جلد ۱ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۱ و ۲ چاپ جدید: دارای ٤۰ باب، شامل مقدمه، کتاب عقل و جهل، فضیلت علم و علما، حجیت اخبار، قواعد کلی مستخرج از آنها، و ذم قیاس. مقدمۀ مجلسی مفصل و مهم است و دارای پنج بخش است: ۱) در باب مصادر بحار ۲) در باب اعتبار آنها ۳) رموز و اختصارات نام کتب ٤) اختصار اسناد ۵) بیان سرآغاز (یعنی اسناد و سلسله روات) اهم مصادر. این مجلد قبل از آغاز طبع امین الضرب، در سال ۱۳۰۱ ق در تبریز به شیوۀ سنگی به طبع رسیده است. و دوبار به فارسی ترجمه شده است. یک بار در هند در سال ۱۱٦۱ ق و یک بار در ایران که نام این ترجمۀ فارسی عین الیقین است.

جلد ۲ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۳ و ٤ چاپ جدید: دارای ۳۱ باب. شامل کتاب توحید و صفات و اسماءالحسنی و تمامی کتاب توحید مفضل و رسالۀ اهلیلجة که منسوب به امام صادق (ع) است. این مجلد تحت عنوان جامع المعارف به فارسی ترجمه و طبع گردیده است.

جلد ۳ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۵ تا ۸ چاپ جدید دارای ۵۹ باب. در عدل، مشیت، اراده، قضا، قدر، هدایت، اضلال، امتحان، طینت، میثاق (عالم ذر)، توبه، علل الشرایع، مقدمات مرگ، احوال برزخ و قیامت و اهوال آن و شفاعت و وسیله و جنت و نار.

جلد ٤ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۹ و ۱۰ چاپ جدید: دارای ۸۳ باب. شامل کتاب احتجاجات، مناظرات صحابه و ائمه و احتجاجات بعضی علما مانند شیخ مفید و سید مرتضی، و کتاب مسائل تألیف علی بن جعفر در آن مندرج است. این کتاب قبل از طبع امین الضرب (کمپانی) در تبریز، به سال ۱۳۰۱ ق به طبع رسیده است.

جلد ۵ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۱۱ تا ۱٤ چاپ جدید: دارای ۸۳ باب در احوال و قصص انبیاء از آدم تا خاتم علیهم السلام و اثبات عصمت آنان و پاسخ به

اعتراضاتی که در این باب شده است.

جلد ۶ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۱۵ تا ۲۲ چاپ جدید: دارای ۷۲ باب. در احوال نبی اکرم (ص) و آباء او و ذکر اصحاب فیل و حفر چاه زمزم و احوال مکه؛ شرح حقیقت اعجاز و معجزات حضرت رسول (ص) و وقایع حیات و غزوات ایشان؛ کیفیت اعجاز قرآن، شرح حال سلمان، ابوذر، عمار، مقداد و بعضی دیگر از صحابه. این مجلد هم به فارسی ترجمه شده است.

جلد ۷ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۲۳ تا ۲۷ چاپ جدید: دارای ۱۵۰ باب. در مشترکات احوال ائمه (ع)، شرایط امامت، ولادت و سیرهٔ ائمه و غرائب شئون و علوم آنان و فضیلتشان بر انبیاء، ثواب محبت آنان و فضیلت ذریهٔ آنان و بعضی احتجاجات علماء. این مجلد، قبل از طبع امین الضرب، در سال ۱۲۹٤ در تبریز به چاپ رسیده است. این مجلد را آقای رضی بن محمد نصیر، و آقا نجفی اصفهانی هر یک جداگانه تلخیص کرده‌اند. ملخص آقا نجفی: جامع الانوار فی مختصر سابع البحار نام دارد.

جلد ۸ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۲۸ تا ۳٤ چاپ جدید: دارای ۶۲ باب. در فتنه‌های بعد از رسول اکرم (ص) و سیرهٔ خلفا و ماوقع روزگار آنان و کیفیت جنگ و صفین و نهروان و غارات معاویه بر اطراف عراق، و احوال بعضی از اصحاب امیرالمؤمنین و شرح بعضی از اشعار منسوب به ایشان (حضرت علی - ع -) و شرح بعضی از رسالات و نامه‌های حضرت (ع). این مجلد دو ترجمهٔ فارسی دارد یکی به قلم مولی محمد نصیربن مولی عبدالله، دوم موسوم به مجاری الانهار فی ترجمة المجلد الثامن من البحار، به قلم مولی محمد مهدی بن محمد شفیع استرآبادی مازندرانی (م ۱۲۵۹ ق).

جلد ۹ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۳۵ تا ٤۲ چاپ جدید: دارای ۱۲۸ باب. در احوال امیرالمؤمنین (ع) از ولادت تا شهادت، و احوال پدر ایشان (ابوطالب) و ایمان او و احوال عده‌ای از صحابهٔ ایشان، و نصوص وارده در باب ائمهٔ اثنی عشر (ع). این مجلد قبل از طبع امین الضرب در سال ۱۲۹۷ ق در تبریز طبع شده است. و دو ترجمهٔ فارسی دارد ۱) کشف الاسرار فی فضائل سید الابرار، ۲) ترجمهٔ به قلم آقای رضی بن مولی محمد نصیر.

جلد ۱۰ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۴۳ تا ۴۵ چاپ جدید: دارای ۵۰ باب. در شرح احوال سیدة‌النساء (حضرت فاطمهٔ زهرا، ع) و امام حسن مجتبی (ع) و ابی‌عبدالله‌الحسین (ع) واحوال مختار وانتقام گیری او. جزء دوم این مجلد به نام محن‌الابرار فی ترجمهٔ مقتل بحارالانوار به فارسی ترجمه شده و همراه با کتاب لهوف و رسالهٔ اخذالثار و مقتل ابی مخنف به طبع رسیده است. دو ترجمهٔ دیگر از آن به فارسی هست. یکی از میر محمد عباس تستری لکهنوی، دوم از میرزامحمد علی مازندرانی. این مجلد به اردو هم ترجمه شده است.

جلد ۱۱ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۴۶ تا ۴۸ چاپ جدید: دارای ۴۶ باب. در احوال چهار تن از ائمهٔ بعد از امام حسین (ع) (از امام سجاد تا امام کاظم علیهم السلام) و احوال عده‌ای از اصحاب و ذراری آنان.

جلد ۱۲ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۴۹ و ۵۰ چاپ جدید: دارای ۳۹ باب در احوال چهار تن از ائمه قبل از حضرت حجت (ع) (از حضرت رضا تا امام حسن عسکری علیهم السلام) و احوال بعضی از اصحاب آنان.

جلد ۱۳ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۵۱ تا ۵۳ چاپ جدید: دارای ۳۴ باب. در احوال حضرت حجت منتظر (عج) از ولادت تا غیبت و علت غیبت و علائم ظهور ایشان و سخن از کسانی که به حضور او تشرف یافته‌اند، و اثبات رجعت، و قصهٔ جزیرهٔ خضرا. مجلسی این مجلد را کتاب‌الغیبة هم نامیده است. این مجلد را شیخ محمد حسن بن محمد ولی ارومیه‌ای به فارسی ترجمه کرده است. در هند نیز به قلم نصیرالدین بن حیدر به فارسی در آمده است. حاج میرزا حسین نوری نیز استدراکی بر این جلد به نام جنة‌المأوی نوشته است.

جلد ۱۴ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۵۷ تا ۶۶ چاپ جدید: دارای ۲۱۰ باب. در سماء و عالم و حدوث آنها و فلکیات و صفات فرشته و جن و انسان و حیوان و عناصر و ازمنه وامکنه. همچنین ابوابی درصید و ذباحه و اطعمه و اشربه، و تمام کتاب طب‌النبی، و کتاب طب‌الرضا در آن مندرج است. این مجلد را آقا نجفی اصفهانی به فارسی ترجمه کرده است.

جلد ۱۵ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۶۷ تا ۷۳ چاپ جدید: دارای ۱۰۸ باب. درایمان و کفر. شامل سه بخش: ۱) ایمان و شروط آن و صفات و فضل مؤمنان. و

فضل شیعه و صفات آنها؛ ۲) اخلاق حسنه و منجیات (اعمال و اخلاق رستگاری بخش) ۳) کفر و شعبه‌های آن، و اخلاق رذیله و مهلکات. مرحوم مجلسی ابتدا قصد داشته است که کتاب عشرت (آداب سلوک و معاشرت) را در این مجلد بیاورد. ولی پس از آغاز نگارش کتاب ایمان و کفر، چنین می‌یابد که کتاب عشرت باید خود کتابی مستقل شود، لذا از عزم اولش باز می‌گردد و آن را به تنهائی مجلد جداگانه‌ای قرار می‌دهد. لذا به حسب ترتیب ثانوی، ابواب کتاب عشرت، مجلد شانزدهم را تشکیل می‌دهد. منشأ اختلاف یا اشتباه در اینکه بحارالانوار ۲۵ یا ۲۶ جلد است همین است. به قول آقا بزرگ به همین جهت مجلد شانزدهم مکرر شده است. و خود آقا بزرگ در الذریعة جلد شانزدهم را مکرر یعنی دو بار معرفی کرده و دومی را همان کتاب العشرة در ۱۰۸ باب شمرده است. ترجمهٔ فارسی این مجلد به طبع رسیده است.

جلد ۱۶ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۷۴ تا ۷۶ چاپ جدید: دارای ۱۳۱ باب. در ترتیب اول، شامل آداب و سنن که به زی و تجمل هم معروف است و ابوابی هم در نظافت و سرمه‌کشی و روغن مالی و سایر انواع آرایش و خانه‌گزینی و خفتن و برخاستن و سفر و مناهی و کبایر و معاصی و حدود دارد. در باب اینکه آیا ابوابی از این مجلد درتألیف یا در طبع ناقص مانده است یا خیر در بخش بعدی همین مقاله بحث خواهد شد. به تصریح آقا بزرگ تهرانی، مؤلف این مجلد را از مجلد پانزدهم انتزاع کرده است و تحت عنوان «کتاب‌العشره» کتابی مستقل گردانده است. درترتیب چاپی هم بعد از پانزدهم چاپ شده است. آقا نجفی اصفهانی، از این مجلد منتخبی به نام جوامع الحقوق فراهم کرده است.

جلد ۱۷ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۷۷ تا ۷۹ چاپ جدید: دارای ۷۳ باب. در مواعظ و حکم. قصهٔ بوذاسف و بلوهر در همین جلد است. بر این کتاب میرزا حسین نوری مستدرکی نوشته و آن را معالم العبر نامیده است که همراه مستدرک الوسائل او به طبع رسیده است (تبریز، ۱۲۹۷ ق). مجلد ۱۷، با نام حقایق الاسرار به فارسی ترجمه شده است. همچنین ترجمهٔ دیگری نیز به نام حدیقة الازهار فی تلخیص البحار دارد.

جلد ۱۸ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۸۰ تا ۹۱ چاپ جدید: در دو جزء: ۱) طهارت در ۶۰ باب، ۲) نماز در ۱۶۱ باب. و در آن تمامی رسالهٔ ازاحة العلة تألیف

شاذان بن جبرئیل مندرج است. جزء دوم این مجلد از مطالب میانهٔ باب «فصل یوم الجمعة و لیلتها» و باب «اعمال یوم الجمعة و آدابه»، در چاپ سنگی کمپانی بین ۷۰۱ تا ۷۲۱ ناقص مانده بوده است، و بعداً آن ۱۱ صفحه در نسخهٔ خطی کاملی به دست آمده، و در نجف به طبع رسیده است.

جلد ۱۹ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۹۲ تا ۹۵ چاپ جدید: در دو جزء: ۱) در فضایل قرآن و آداب و ثواب تلاوت و اعجاز آن و فضایل هر سوره. تفسیر نعمانی تماماً در این بخش مندرج است. کلاً شامل ۱۳۰ باب. ۲) در ذکر و انواع آن و آداب و شرایط دعا، و بسیاری دعاها و تعویذها و حرزها و ادعیهٔ اوجاع (دعاهای آرامبخش دردها) و صحیفهٔ ادریس در آن مندرج است. کلاً در ۱۳۱ باب.

جلد ۲۰ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۹۶ تا ۹۸ چاپ جدید: دارای ۱۲۲ باب. در زکات، صدقات، خمس، روزه، اعتکاف و اعمال سنه (ایام ولیالی سراسر سال) و ادعیهٔ ماه رمضان.

جلد ۲۱ چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۹۹ تا بخشی از ۱۰۰ چاپ جدید: دارای ۸۴ باب. در حج، عمره، احوال مدینه، جهاد و رباط (تجهیز و تسلیحات)، و امر به معروف و نهی از منکر.

جلد ۲۲ چاپ سنگی، برابر با بقیهٔ مجلد ۱۰۰ تا ۱۰۲: دارای ٦٤ باب. در مزار و زیارات. بعدها از این مجلد مختصر و منتخبی نیز تهیه شده است. این مجلد نخستین بار، قبل از چاپ امین الضرب، در ۱۳۰۱ ق در تبریز به طبع رسیده است.

جلد ۲۳ چاپ سنگی، برابر با مجلد ۱۰۳ و بخشی از ۱۰٤ چاپ جدید: دارای ۱۳۰ باب در عقود و ایقاعات.

جلد ۲٤ چاپ سنگی، برابر با بقیهٔ مجلد ۱۰٤ چاپ جدید: دارای ٤۸ باب. در احکام شرعیه و به دیات ختم می گردد.

جلد ۲۵ [یا ۲٦] چاپ سنگی، برابر با مجلدات ۱۰۵ تا ۱۱۰ چاپ جدید: در اجازات. و در آن تمام فهرست منتجب الدین و منتخب سلافة العصر و اوایل کتاب الاجازات سیدبن طاووس و اجازهٔ کبیرهٔ بنی زهره و اجازهٔ شهید اول و شهید ثانی و جز آنها در آن مندرج است.

روش و هدف مجلسی

روش مجلسی در جمع و تدوین بحارالانوار به روشی که امروزه و در عصر جدید در علوم انسانی و دایرةالمعارف نویسی معمول است بسیار شبیه است. و سه ستون اصلی و ارجمند دارد. نخست عینیت و نص گرائی به معنای مثبت کلمه، و اعتنای شایان به حفظ نصوص و متون، دوم پدیده پژوهی و آنچه امروزه روش پدیدار شناختی (فنومنولوژیک) خوانده می شود و شاید پیشرفته‌ترین شیوهٔ تحقیق چه در نقد فلسفی چه نقد و پژوهشهای ادبی و چه پژوهشهای دینی است. علامه مجلسی عمدهٔ میراث معارف اسلامی و شیعی را چنانکه در متون اصلی و اصیل اسلامی و شیعی منعکس شده، باز جمع و تدوین و عرضه می کند. مهم این است که آن را در آئینه ذهن و زمانه و اندیشهٔ خود نمی تاباند. یعنی روایت عینی را با درایت ذهنی خود درهم نمی آمیزد. «بیان»های او نکاتی روشنگر و تعلیقاتی است جدا از متن و برای بهتر فهمیدن متن. سومین قائمهٔ روش مجلسی در سند شناسی و استناد سنجیدهٔ اوست و به شیوه‌ای است که پیشرفت پژوهشهای عصر جدید نیز بر صحت آن صحه گذارده است، یعنی نقل از منابع اصیل و کهن و به دست دادن منابع یعنی کتابشناسی اثر چنانکه در جلد اول ابتدا مصادر یا منابع خود را یاد می کند سپس در بخش بعدی مقدمه، چون و چند اِسناد (به کسر اول) و اعتبار آنها را بررسی می کند. این ارزیابی شتابزده و غیر مسؤولانه که بعضیها دارند و تصور می کنند مجلسی همچون «حاطب لیل» عمل کرده و هر چه از هرجا به دستش رسیده در کشکول عظیمی گنجانیده و گوهر و خزف را به یک رشته کشیده است، واهی است. این حکم درست به این می ماند که فی المثل چون در دایرةالمعارف بریتانیکا یا دایرةالمعارف فارسی از کاه تا کاهکشان و از سبزه تا ستاره و شرق و غرب و همهٔ شئون تمدن و معارف بشری یاد می شود، بگویند این مجموعه‌ها «جمع پریشان» است و ساقه و محور اصیل فکری و برنامهٔ علمی و در دریای معارف گونه گون و جهت یاب و قطب نما، سکان و سکاندار ندارد. یکی از مهمترین و اصیل ترین اسنادی که اندیشه و برنامهٔ علامه مجلسی را باز می نمایاند سر آغاز مقدمهٔ پراطلاع اوست که گزاره‌هائی از آن را نقل می کنیم: «... اساس علم را در کتاب‌الله و اخبار اهل بیت رسالت یافتم... بعد از احاطه به کتب متداوله مشهوره، اصول معتبرهٔ مهجوره‌ای را که در طی اعصار و قرون متمادی متروک مانده بود، به تتبع گرفتم و در شرق و غرب به کند و کاو برخاستم... و در این کار جماعتی

از دوستانم یاری کردند و برای تحصیل منابع و مواد با شور و شوق به شهرها سفر کردند. تا به فضل الهی بسیاری از اصول معتبره که مدار اعتماد علما در قرون گذشته بوده است، به دست آمد و آنها را مشتمل بر فوایدی یافتم که در کتب مشهورهٔ متداوله موجود نیست. و بر مدارک بسیاری از احکام اطلاع پیدا کردم... و نهایت کوشش خود را برای ترویج و تصحیح و تنسیق و تنقیح آنها به کار بردم... و این مواد در بابهای بسیاری متفرق بود، و شاید به دلیل همین پراکندگی، مردم رغبتی به ضبط آنها نشان نداده‌اند... بعد از استخاره از پروردگارم و یاری خواستن از حول و قوهٔ او، به تألیف و نظم و ترتیب و جمع آن در کتابی که فصول و ابواب آن جمع و جور باشد و ضبط و ربط داشته باشد، فراهم آورم... بدین ترتیب در آغاز هر باب، ابتدا آیات قرآنی متعلق به عنوان و موضع آن باب را آوردم. سپس اندکی از آراء مفسران را دربارهٔ آنها به میزانی که روشنگر و وافی به مقصود باشد، نقل کردم. در این کتاب، هر بابی یا تمام اخبار متعلق به یک موضوع را در بردارد یا بخشی از آن را، و قسمت عمده را به بخش یا بابی که مناسب‌تر بوده است، برده‌ام و به آن موضع در همین باب اشاره کرده‌ام [تا خواننده سررشته‌ای در دست داشته باشد]. سپس «بیانی» در غایت اختصار [در شرح مشکلات اخبار] آورده‌ام... دیگر از فواید روش ما این است که کتاب حاضر فصول و ابواب بسیاری دارد که مؤلفان شیعه آنها را فرو گذاشته‌اند، و کتابی مستقل و مفرد یا بابی مستقل و مفرد از آنها فراهم نکرده‌اند، نظیر کتاب عدل و معاد، و ضبط تواریخ انبیاء و ائمه و کتاب سماء و عالم، مشتمل بر احوال عناصر و موالید و نظایر آنها... پس مژده باد شما را ای برادران دینی به این کتاب «جامعة المقاصد» که در روزگاران نظیر آن فراهم نیامده است... و نظر به اشتمال آن بر انواع علوم و حکم و اسرار، و نیز از آن روی که جوینده را از جمیع کتب اخبار بی‌نیاز می‌گرداند، نام آن را بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار گذاردم. به فضل خداوند سبحان امیدوارم که این کتاب تا قیام قائم آل محمد (ع) مرجعی برای افاضل کرام و جویندگان علوم ائمهٔ اعلام... و در ظلمات قیامت، نوری فرا راه من باشد...» سپس کتب منابع خود را یاد می‌کند. یکی دیگر از وجوه ارزندهٔ روش مجلسی «اختصار اسناد اخبار» است که در فصل چهارم مقدمه دربارهٔ آن توضیح روشنی می‌دهد. «روش مختار ما در اختصار اسناد است، با پرهیز از ارسال محض [یعنی حذف همهٔ اسانید و سلسلهٔ روات] که موجب کاهش اعتماد می‌گردد. چه

روش اکثر مؤلفان تطویل در شمردن رجال خبر به قصد تزیین کتاب خویش و تکثیر ابواب آن است. بعضی دیگر [به جای افراط به تفریط کشیده می‌شوند و] اسانید را به کلی حذف می‌کنند، و با این کار اخبار از درجهٔ مسند بودن سقوط می‌کند و تمیز بین قوت و ضعف و کمال و نقصان خبر از دست می‌رود. [ما شیوه بینابینی پیش گرفته‌ایم] و در مورد مشاهیر رجال فقط نام واله یا لقب آنها یا فقط اسمشان را بدون ذکر نسبت به جد و پدر و کنیه و لقب، و در مورد کتابها نیز رمز یا علامت اختصاری آنها را می‌آوریم.» بعد بعضی از رجال اسانید مختصر شده را معرفی می‌کند که فی‌المثل آنچه از قرب الاسناد از قول ابوالبختری اختصار و نقل کرده‌ایم «در واقع او از سندی بن محمد البزاز، و او از ابی‌البختری وهب بن وهب قرشی نقل کرده است.» یا «و آنچه به اسانید ثلاثه از حضرت امام رضا (ع) روایت شده، عبارت است از آنچه صدوق در کتاب عیون اخبارالرضا آورده و سلسله روات آن از این قرا است: ...» و سپس سلسله روات را یاد می‌کند. و به همین ترتیب ۱۰-۱۵ صفحه اختصارات رجالی خود را یاد می‌کند و با این روش دانی و روش شناسی و امانت‌داری خود، اعجاب و اعتماد اهل نظر را برمی‌انگیزد. ذیل همین فصل از مقدمه، «مفردات مشترکه» را به میان می‌آورد. یعنی رجالی که نام اختصاری یا کنیه و نسبت آنها به تنهائی ممکن است باعث اشتباه شود. به روشنی معرفی شده‌اند. مثلاً گفته شده است مراد از «فضل» ابن شاذان است یا از «جوهری»، محمد بن زکریا جوهری است و نظایر آنها. در فصل پنجم مقدمه، سلسلهٔ سند کتابهای منبع و مصدر کار خود را که پیشتر نام آنها را یاد کرده، و توثیق کرده بود، نقل می‌کند.

تنکابنی بحثی دربارهٔ نحوهٔ همکاری خواستن مجلسی از دیگران دارد: «... سید نعمت‌الله جزائری که از تلامذهٔ آخوند ملا محمد باقر مجلسی است و اجازه از او دارد در انوار نعمانیه، نوشته است که در تألیف چند مجلد از بحار من اعانت استادم می‌نمودم. و مرادش از اعانت تألیف نه آن است که العیاذ بالله در تحقیقات و حل مشکلات، تلمیذ شریک استاد باشد. بلکه طریقهٔ مجلسی آن بود که مثلاً در مسألهٔ نزول باران و رعد و برق می‌خواست تحقیق نماید، به یکی از شاگردان می‌گفت که آیات متعلق به باران و رعد و برق را جمع کن. پس آن تلمیذ آیات را جمع می‌کرد و در زیر آن کاغذ سفید می‌گذاشت. تا آخوند ملا محمد باقر در زیر آن بیانات و تحقیقات را بنویسد و به تلمیذ دیگر می‌گفت که اخباری که در این عنوان است از فلان کتاب جمع کن و بنویس و

بیاور. پس آن اخبار را آن تلمیذ جمع می کرد و خبر را می نوشت. و تحت آن کاغذ سفید می گذاشت که اگر آخوند بخواهد بیان و تحقیقی بنویسد. پس آخوند بسا بود که چیزی نمی نوشت. زیرا که آن چیز محتاج به بیان نبود. و بسا بود که به نحو چلیپا در تحت آن خبر، «بیان» را می نوشت. یا کاغذ سفید زیاد می آمد، به همان سفیدی می گذاشت و نسخهٔ اصل بحارالانوار به همین نسق است که مذکور شد.». (قصص العلماء، ص ۲۰۸ - ۲۰۹).

آیا بحارالانوار کتب اربعه را در بردارد؟ میرزا عبدالله افندی از شاگردان ارشد علامه مجلسی که به یک روایت، کار پاکنویسی بخشی از بحار، پس از وفات مجلسی به عهدهٔ او افتاد، می نویسد: «در کتاب بحارالانوار که جامع اخبار ائمهٔ اطهار است، احادیث کلیهٔ کتابهای حدیث را گرد آورده، مگر کتب اربعه و نهج البلاغه را، که از آنها جز اندکی نقل نکرده است...» (ریاض العلماء، ۳۹/۵) مصحح ریاض العلماء در حاشیه از تعلیقات امل الآمل چنین نقل کرده است: «مجلسی نظرش را دربارهٔ نهج البلاغه تغییر داده، و کل نهج البلاغه را در بحارالانوار آورده است.» استاد محمد تقی دانشپژوه می نویسد: «... مجلسی جز در پاره‌ای جاها از خبرهای چهار کتاب کلینی و قمی و طوسی و همچنین از کتابهای متواتر دیگر در بحار هیچ نیاورده و نخواست که آنها را مردم ترک گویند و بدانها نپردازند.» (فهرست کتابخانهٔ اهدائی مشکوة، ص ۱۱۴۳). ولی باید گفت چه بسا احادیث مندرج در کتب اربعه، از طریق منابع آنها و اصول معتبرهٔ قدیمی در بحارالانوار راه یافته و مندرج گردیده است. دیگر آنکه سه کتاب کافی (با رمز «کا»)، تهذیب (با رمز «یب») و من لایحضره الفقیه (با رمز «یه») در فهرست اختصارات یا رموز بحارالانوار دیده می شود، و طبعاً حاکی از مراجعهٔ مجلسی به آنهاست. ولی ممکن است این مراجعه در قسمت «بیان» یعنی توضیح و تعلیقات مجلسی بوده باشد. تنکابنی می نویسد: «... جمیع اخبار خاصه را جمع کرد، کتب اربعه در آن مندرج و غیر آن اخبار شیعه از همه کتب جمع کرده.». (قصص العلماء، ص ۲۱۱). استاد محمد باقر بهبودی در این باره می نویسد: «[مجلسی] از آوردن کتب اربعه در بحار، با وجود درخواست بعضی از فضلای یارانش، خودداری کرده است، تا این کار باعث نسخ آن کتابها و متروک ماندنشان نشود. و به سرنوشت اصول معتبره‌ای که یک وقت به سماع و اجازه معروف و متواتر بود، سپس

مهجور و متروک و بلاتواتر و بدون سماع و اجازه مانده است، دچار نشود.» (بحار مجلد صفر (۰) / ۲۵ - ۲۶).

آیا بخشی از بحارالانوار در تألیف یا طبع ناقص مانده است؟ با فوت مجلسی، از سواد به بیاض در آمدن مجلدات بحار ناقص می ماند. از جلد ۱۵ تا ۲۵ جز ابوابی که به صلاة و مزار و اجازات مربوط می شود به صورت مسوده می ماند، و جزو میراث یکی از ورثهٔ مجلسی قرار می گیرد، تا شاگرد دانشمند و باوفای او میرزا عبدالله اصفهانی، صاحب ریاض العلماء آنچه را که به صورت مسوده مانده بوده از وارث دستنویسها می خرد و آنها را مرتب و پاکنویس می کند. پس از فوت میرزا عبدالله، سید نصرالله حائری آن پاکنوشته ها را از ورثهٔ میرزا خریداری می کند و از آنجا این مجلدات، مکرراً استنساخ می‌شود و به اصطلاح «نشر» پیدا می کند (اعیان الشیعة، ۹/ ۱۸۳) نیز چنانکه پیشتر اشاره شد، جلد شانزدهم بحار طبق ترتیب و برنامه‌ریزی اولیهٔ مرحوم مجلسی در آداب و سنن یا زی و تجمل بوده است. نسخه‌ای که این مجلد بر طبق آن به طبع می رسیده ناقص بوده است و بعضی از ابواب آن مانند مناهی، کبایر و حدود فقط عنوان داشته و مانند سایر ابواب روایات نداشته است. لذا مباشران نشر اول، یعنی چاپ سنگی، چون دیده‌اند که مجرد عناوین بدون احادیث، بیفایده است، عناوین را هم انداخته‌اند، لذا این مجلد ناقص به طبع رسیده است. تا اینکه شیخ آقا بزرگ تهرانی در سال ۱۳۳۰ ق به نسخهٔ کاملی از آن دست می یابند که در آن در ذیل عناوین ابواب مذکوره، احادیث آن بابها را نیز در بر داشته است. تفصیل قضیه از این قرار است که مرحوم حاج شیخ عباس قمی وقتی که از وجود نسخهٔ کامل باخبر می‌شود آن را استنساخ می کند و به این بازیابی در مادهٔ «قمر» (در ذکر قمار) سفینة البحار تصریح کرده است. و مرحوم آقا بزرگ تهرانی نسخهٔ دیگری از روی خط حاج شیخ عباس برای خود می نگارد و آن را به حاج محمد حسین آقا فرزند حاج امین الضرب اهدا می کند تا مانند مجلدات دیگر آن را هم به طبع در آورد. ولی این کار توسط او انجام نمی گیرد و بعداً در سال ۱۳٦۲ ق به امر مرحوم میرزا محمد تهرانی به صورت علی حده (در ٦٤ صفحه) چاپ می‌شود. اما به قراری که استاد محمد باقر بهبودی در مجلد صفر (۰) ۴۳/ بحارالانوار نوشته است با چاپ این «مستدرک» نیز جلد شانزدهم تکمیل نمی گردد، زیرا نسخهٔ این تکمله نیز ۲۱ باب را - که شرح آنها در همین منبع آمده است - در بر

ندارد. این ابواب بعدها از روی نسخه‌های خطی دیگر بازیابی شده، و در چاپ جدید مندرج است. همچنین چاپ جدید (طبع سوم حروفی) فاقد کتاب خلفا، یعنی مجلد هشتم چاپ سنگی است. لذا این طبع صد و ده جلدی، مجلدات ۲۸ تا ۳۴ را فاقد است. همچنین جزء دوم جلد هجدهم که در نماز است در طبع امین‌الضرب از مطالب میانهٔ «فصل یوم‌الجمعة و لیلتها» و باب «اعمال یوم‌الجمعة و آدابه» از ص ۷۰۱ تا ۷۱۱ ناقص بوده است که بعداً این بخش از روی نسخهٔ کامل دیگری در نجف جداگانه به طبع رسیده است. طبعاً چاپهای بعدی، از جمله چاپ جدید این بخش را در بردارد.

مصادر و منابع بحار: مجلسی امهات منابع و مصادر خود را در جمع و تدوین بحارالانوار، به تصرح عناوین کتابها و مؤلفان هر یک، در مقدمهٔ جلد اول یاد کرده است. این منابع نزدیک به چهارصد عنوان است، از جمله: ۱۶ کتاب از شیخ صدوق، ۱۶ کتاب از شیخ طوسی، ۱۸ کتاب از شیخ مفید، ۱۲ کتاب از سید مرتضی، ۱۲ کتاب از شهید اول، ۲۱ کتاب از سیدبن طاووس، ۲۳ کتاب از علامهٔ حلی، ۱۲ کتاب از شهید ثانی... و به تعبیر خود مجلسی اینها کتابهائی است که «مدار نقل» بر آنها بوده است. همچنین به‌ٰدر حدود ۹۰ منبع از کتب اهل سنت برای تصحیح الفاظ اخبار یا تعیین معانی آنها رجوع کرده و نام همه را در مقدمهٔ خود آورده است. صحاح سته و کتب اساسی لغت عرب و انواع غریب القرآن و غریب‌الحدیث و تفاسیر عمدهٔ اهل سنت جزو این منابع است. مجلسی در فصل سوم مقدمه، تحت عنوان «توثیق‌المصادر» ارزیابی‌اش را از منابع خود با توضیحی دربارهٔ اغلب کتابها بیان می‌دارد.

رموز و اختصارات بحار: مجلسی در بحار جز اختصارات رایج در فرهنگ اسلامی و شیعه، برای ۸۴ فقره از کتب کثیرالمراجعه حروف اختصاری یا رموزی گذارده است از جمله: **ب** (= قرب‌الاسناد)، **بشا** (= بشارة‌المصطفی)، **جش** (= فهرست نجاشی)، **شی** (= تفسیر عیاشی)، **ع** (= علل‌الشرایع)، **ک** (= اکمال‌الدین)، **کا** (= کافی)، **کف** (= مصباح کفعمی)، **مع** (= معانی‌الاخبار)، **نهج** (= نهج‌البلاغه)، **یب** (= تهذیب)، **یه** (= من لایحضره الفقیه). این اختصارات، در چاپهای جدید حروفی، در جدولی تحت عنوان «رموز الکتاب» در آخر اغلب مجلدات بحارالانوار، در یک صفحه، به طبع رسیده است.

ملخّصها و منتخبهای بحار: ۱) دررالبحار، تألیف نورالدین محمدبن محمد مؤمن

بن شاه مرتضی (نوهٔ برادر ملامحسن فیض کاشانی). نام کامل این اثر: دررالبحار، المصطفی المنتخب من کتب البحار است و به نورالانوار هم معروف است. این منتخب در سه مجلد است. مجلد اول در ابواب عقل و جهل تا آخر معاد است. مجلد دوم در مناقب اصحاب کساء تا آخر باب رجعت، مجلد سوم در امامت‌است و در تهران به سال ۱۳۰۱ ق به طبع رسیده است.

۲) الشفا فی اخبار آل مصطفی یا الشافی الجامع بین‌البحار و الوافی، تألیف محمد رضا بن عبدالمطلب تبریزی که ملخص از بحار و وافی فیض است با حذف بعضی اخبار و اسقاط مکررات. هفت مجلد ضخیم از آن به طبع رسیده است.

۳) مستدرک الوافی که در واقع تلخیص بحارالانوار است. تألیف مولی محمد هادی فرزند شاه مرتضی، نوهٔ برادر ملا محسن فیض کاشانی، و برادر صاحب دررالبحار که پیشتر یاد شد.

۴) منتخب بحارالانوار، تألیف مولی محمد هادی. به احتمال بسیار همان است که مستدرک الوافی نامیده شده است.

۵) بنادرالبحار خلاصهٔ بیست و پنج مجلد کتاب بحارالانوار لجامعة لدرر اخبارالائمة الاطهار. و ترجمه و شرح به قلم فیض‌الاسلام (تهران، فقیه، بی‌تا).

فهرستهای بحارالانوار: ۱) سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار که مرحوم حاج شیخ عباس قمی (م ۱۳۵۹ ق) فراهم آورده است. چاپ نجف، ۱۳۵۲ - ۱۳۵۵ ق در ۲ جلد، که سپس بارها تجدید طبع شده و دیگران مستدرکهائی نیز برای آن فراهم کرده‌اند. ۲) مفتاح الابواب، که فهرست ابواب بحار است و آن را شیخ جواد بن ابی‌القاسم اصفهانی فراهم آورده، و در ۱۳۵۲ ق در تهران به طبع رسیده است. ۳) مصابیح الانوار، نیز فهرست جمیع ابواب بحار، گرد آوردهٔ میرزا محمدبن رجبعلی تهرانی. مؤلف این فهرست را برای تسهیل کار خود در نگارش مستدرکی بر بحار فراهم آورده و بین آن و فهرست خود بحار اختلافاتی هست. ۴) فهرست بحارالانوار، فهرستی که خود مجلسی قبل از آغاز نگارش بحار آن را فراهم آورده و در واقع راهنمای کار او بوده، و بین آن و ابواب بحار به نحوی که بعداً تدوین شده اختلافات بسیاری هست. (← الذریعة، ۳۷۷/۱۶-۳۸۸). ۵) التطبیق بین السفینة والبحار بالطبعة الجدیدة. جمعه و الفه سید جواد المصطفوی. عنی بطبعه و نشره: آستان قدس رضوی، ۱۳۶۱ ش / ۱۴۰۳

ق، ٦) المعجم المفهرس لالفاظ ابواب البحار. تألیف کاظم مراد خانی، تهران، انتشارات طور، ۱۳٦۵ ش.

٦) فهرستی که در دل طبع جدید بحار گنجانیده شده است و سه جلد از مجلدات صد و دهگانه بحار، یعنی مجلدات ۵٤، ۵۵، ۵٦ آن را تشکیل می دهد. این فهرست بر حسب مجلدات جدید و ابواب هر یک است و در زیر هر باب موضوعات و محتویات آن را به ترتیب صفحه، تحلیل کرده است. مؤلف این فهرست سید هدایت‌الله مسترحمی است.

چاپهای بحارالانوار

۱) این کتاب کبیر ابتدا به هزینه و همت حاج محمد حسن ملقب به کمپانی اصفهانی، امین دارالضرب تهران، از سال ۱۳۰۳ تا ۱۳۱۵ ق در تهران طبع می گردد و مجلدات بیست و پنج گانهٔ آن به رایگان میان اهل علم توزیع می گردد (الذریعة، ۲ / ۱۷). این چاپ به چاپ سنگی، یا کمپانی، یا امین الضرب مشهور است. یک دهه پیش از آغاز چاپ امین‌الضرب یا کمپانی بعضی از مجلدات بحار، پراکنده‌وار، در تبریز چاپ سنگی شده است که در معرفی مجلدات بیست و پنج گانه، به آنها اشاره شد.

۲) طبع جدید و امروزه‌پسند و حروفی بحارالانوار در عصر جدید، در حدود دو دهه پیش به اهتمام حجةالاسلام حاج شیخ محمد آخوندی، توسط دارالکتب الاسلامیة و انتشارات اسلامیهٔ تهران، با نظارت و اشراف علمی عده‌ای از فضلا از جمله مرحوم علامه طباطبائی، مرحوم عبدالرحیم ربانی شیرازی، شیخ یحیی عابدی زنجانی، علی اکبر غفاری، بر مبنای طبع سنگی کمپانی و با مراجعه به نسخ خطی دیگر در ۱۱۰ مجلد انجام شده است. طبع این کتاب پر حجم سالها به طول انجامیده و کاری سترگ و زمانگیر و دستجمعی بوده است. با گذشت یا به کنار رفتن بعضی از اعضای گروه پیشین، گروه دیگری به یاری می شتابند از جمله حاج سید ابراهیم میانجی، سید محمد موسوی الخرسان، هدایت‌الله مسترحمی، و استاد محمد باقر بهبودی. سهم آقای بهبودی بیش از سایر اعضای این گروه یا گروه اول است. چه بر تصحیح و طبع همهٔ مجلدات، مگر ۲۰ جلد، نظارت ناقدانه و توأم با تحریر تعلیقات لازم داشته است. ویرایش و اشراف آقای بهبودی در حدود ۱۰ سال به طول انجامیده است. در این چاپ بسیاری از افتادگیها یا کمبودهای چاپ کمپانی با همت ایشان یا بعضی دیگر از اعضای گروه، با به دست

آوردن نسخه‌های اصیل و از جمله نسخهٔ اصل خط مؤلف، بازیابی و برطرف شده است.

۳) چاپ سوم که در واقع تجدید طبع شکیل همان چاپ حروفی اول، منطبعه در تهران و به همت فضلای سابق الذکر است، از سوی مؤسسة الوفاء در لبنان انجام گرفته است.

۴) چاپ چهارم که در واقع چاپ سوم طبع حروفی جدید است، از سوی مؤسسة الوفا و دار احیاء التراث العربی در لبنان، به شیوهٔ افست از روی چاپ پیشین انجام گرفته است.

۵) به قرار اطلاع مؤسسهٔ آل البیت واقع در قم که صلاحیت و همتش را با تصحیح و طبع آثار گرانقدری چون وسائل الشیعه و مستدرک الوسائل به بهترین وجهی نشان داده است، تجدید تصحیح و طبع تازه‌ای از بحارالانوار را همچون وافی فیض جزو برنامه‌های آیندهٔ نزدیک خود دارد.

بعضی اختصاصات چاپ جدید: چاپ جدید، یعنی طبع سوم (بیروت، مؤسسة الوفا و دار احیاء التراث) ویژگیهائی دارد: ۱) دارای شمارهٔ صفر (۰) تحت عنوان مدخل است که بحث مفصل دربارهٔ علامه مجلسی، و مخصوصاً استادان، شاگردان و آثار او، به ویژه بحارالانوار و روش تدوین و محتویات آن دارد. همچنین تراجم احوال مؤلفین مصادر اصلی بحار را از ابن بابویه گرفته تا فخر الدین حلی. ۲) مجلدات ۲۸ تا ۳۴ که برابر با جلد هشتم چاپ سنگی، یعنی کتاب خلفاء یا کتاب فتن است، در طبع جدید، به چاپ نرسیده است. شاید از آنروی که در بردارندهٔ مطاعن خلفا بوده است. ۳) مجلدات ۵۴، ۵۵، ۵۶ شامل فهرست سراسری مجلدات صد و دهگانه است. ۴) مجلد ۱۰۵ تمامی کتاب فیض القدسی فی ترجمة العلامة المجلسی نوشته حاجی میرزا حسین نوری است. ۵) جلد ۱۰۶ فهرستی است که علامه مجلسی به عنوان راهنمای خود برای جمع و تدوین بحارالانوار ترتیب داده بوده است.

ارزیابی و نقد بحارالانوار

تنکابنی در معرفی بحار می‌نویسد: «... مانند آن در عامه و خاصه نوشته نشده است و این بزرگوار در دیباچهٔ بحار گفته که احدی از عامه و خاصه بر من سبقت نگرفتند و راست فرموده...» (قصص العلماء، ص ۲۱۱). اعجاز حسین کنتوری

می‌نویسد: «علومی که در آن گرد آمده در کتاب دیگر گرد نیامده و پیدا شدن نظیر آن متعذر است.» (کشف الحجب و الاستار، ذیل «بحارالانوار») آقا بزرگ تهرانی در مقاله مفصل ۱۲ صفحه‌ای که در معرفی بحارالانوار دارد می‌نویسد: «مجموعه‌ای است که قبل و بعد از آن نظیرش تدوین نشده، زیرا شامل جمیع اخبار است و تحقیقات دقیق و شرح و بیان مستوفا دربارهٔ آنها دارد که اغلب آنها در غیر آن پیدا نمی‌شود. ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء... و علی‌رغم بعضی ضعفها و انتقادی که بعضی به آن دارند، بحارالانوار برای هر کس که جویای بابی از ابواب علم آل محمد (ص) باشد، مصدری است، چنانکه خود مؤلف نیز در آغاز کتاب همین وصف را به کار برده است. و اکثریت عظیم کسانی که بعد از مجلسی آمده‌اند، در تصانیف خودشان از آن بهره‌مند شده‌اند.»

در مقالهٔ مربوط به بحارالانوار در دایرة‌المعارف فارسی همچنین آمده است: «التقاط و انتخابی است از کتابهای معروف شیعه که بعضی از آنها امروزه در دست نیست. و تقریباً کلیهٔ احادیث مروی از پیغمبر (البته به عقیده شیعه) و ائمهٔ شیعه در آن جمع گردیده و می‌توان آن را دایرة المعارف شیعه نامید؛ و مطالب سست و بی‌اساس نیز در آن فراهم آمده ...» آقای کاظم مدیر شانه‌چی در بخشی از بحثی که دربارهٔ بحارالانوار دارند نوشته‌اند: «... و به طور کلی در عده‌ای از مجلدات آن، بیاناتی در توضیح مشکلات، و جمع متنافیات احادیث، افاده نموده که تبحر وی را در فنون ادب و علوم تفسیر و حکمت و کلام می‌رساند. و خلاصه می‌توان گفت که بحار گنجینهٔ بزرگ و ذیقیمتی است که مؤلف علامه در جمع و تدوین آن، رنج فراوان برده و در نتیجه منتی بزرگی بر عالم تشیع گذارده. با این مزایا باید اذعان کرد که چون نظر مؤلف، جمع و ضبط احادیث بوده (و حقا از عهدهٔ این مهم درآمده)، قهراً اخبار ضعافی در مطاوی ابواب مختلف آن دیده می‌شود ...» (علم الحدیث، ص ۹۲).

آقای محمد باقر بهبودی بحارالانوار را «موسوعهٔ کبری» و «دایرة المعارف مذهب شیعه» می‌خواند و بر آن است که «اقل فایدهٔ جمع و تدوین علامهٔ مجلسی این است که محققان هر موضوعی از معارف دینی، تمامی گمشده و آرزوی خود را در این مجموعه فراهم می‌یابند ... و بدین وسیله مجال ژرفکاوی در آنها را دارند زیرا می‌توان متن حدیق را که از منابع مختلف نقل شده و اسناد آن را که به طرق مختلف آمده، به شیوه‌ای تطبیقی مطالعه، و آنچه را ناقص است، با انطباق به آنچه کامل است، تکمیل

کرد. بسیار پیش می آید که حدیثی را که محققی آحاد می‌انگاشته متواتر یا مستفیض بیابد... اما اینکه بعضی بر آن انتقاد می کنند که حاوی روایات متهافت یا متناقض است، و مثلاً در بابی از آن روایتی هست که قضیه یا معجزه‌ای را به امام کاظم (ع) نسبت می دهد و در روایت دیگر این قضیه یا معجزه را عیناًبه امام رضا (ع) نسبت می‌دهد، باید گفت که به نظر من پی‌بردن به امثال اینگونه تناقضها هم از برکات این کتاب است. و اگر گرد آوری روایات از کتب مختلف و جمع آن در باب واحد ذیل موضوع واحد نبود، این تناقض آشکار نمی‌شد... این وامثال این روشنگریها از برکات این کتاب گرانقدر است که باب بحث و فحص و تدقیق علمی را می گشاید و باب جهل و ضلالت و قول بلاتحقیق را می‌بندد. چنانکه من بارها در آغاز بابی حدیثی دیده‌ام که ملحض بوده و از حیث متن اشکالی نداشته و سپس در ذیل همان باب به اصل حدیث به صورت کامل از مصدر دیگری برخورده‌ام و آن را متناقض و متهافت یافته‌ام و برایم آشکار شده است که کسی که حدیث را تلخیص کرده و آن را در کتابش آورده، آنچه را که در حدیث عیب و علت می یافته که آن را از اعتبار می‌انداخته، حذف کرده است. و اگر این کتاب ارجمند نبود که شوارد و نوادر را از منابع مختلف در باب واحدی گرد آورده است، این نکته ظاهر نمی‌گشت.» (مجلد صفر (۰) ۱۹/ - ۲۰. و سپس چندین کشف که سررشتهٔ تحقیقش از بحارالانوار بوده است، یاد می کند. بعد می‌نویسد: «بر ماست که از این سیرهٔ نیکوی مؤلف سپاسگزار باشیم و قدر آن را بدانیم. زیر هرآنچه را که به او رسیده است در کتابش آورده است و تمیز بین صحیح و سقیم را به شم و شناخت محققان و احاطهٔ علمی آنان واگذارده است، بدون آنکه فکر و نظر شخصی خود را حکم قرار دهد و بر بعضی اخبار انتقاد آورد که مخالف مذهب است و از حد اعتبار ساقط است و آن را حذف کند و در کتابش نیاورد. یا برعکس حدیث یا مطلبی را بی‌عیب و ایراد بیابد و در کتابش بیاورد و چه بسا درآنچه آورده بسیاری متعارضات باشد. یا آنچه نیاورده و کنار گذارده، حاق مذهب بوده باشد. اما آنچه در بیانات ایشان در توجیه روایات متعارضه و تأویل و رفع اختلاف آنها می‌یابیم به قصد صدور حکم به صحت حدیث و قبولش نیست، بلکه این کار، کار هر مجموعه‌ای از جوامع حدیثی است... همچنین اینکه بر این کتاب انتقاد می کنند که اخبار ضعاف دارد که نه موجب علم می‌شود نه عمل، باید گفت که این شأن و وظیفهٔ هر مجموعه‌ای از جوامع حدیثی است که در همهٔ آنها

ضعاف و حسان و صحاح هست. وظیفهٔ محدث گرد آورنده نقل و استیفا و تکثیر اسناد و روایات است، اما بحث از صحت و سقم حدیث و ضعف و قوت آن، یا فحص از رجال سندش، وظیفهٔ دیگری است که علم رجال و درایت متکفل آن است.» (پیشین، ص ۲۱ - ۲۲).

منابع

قصص العلماء، ۲۰۴ - ۲۲۸؛ اعیان الشیعة، ۹ / ۱۸۲ - ۱۸۴؛ الذریعة، ذیل نام کتابهائی که در این مقاله به آنها اشاره شده و نیز مقالهٔ مفصل و پر اطلاعی که در جلد سوم، ص ۱۶ - ۲۷ در مدخل «بحارالانوار» دارد: علم الحدیث، کاظم مدیر شانه‌چی، ۸۹ - ۹۲؛ ریاض العلماء، ۵۰ /۳۹ - ۴۰؛ مؤلفین کتب چاپی فارسی و عربی، ۲/ ۲۳ - ۳۱؛ فهرست کتابخانهٔ اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران، نگارش محمدتقی دانش پژوه، ۳/ ۱۱۳۳ - ۱۱۷۷؛ بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الاطهار. تألیف محمد باقر المجلسی. الطبعة الثالثة المصححة. بیروت، مؤسسة الوفا و دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق / ۱۹۸۳، ۱۱۰ ج.

فلسفه و فلسفهٔ علم

منطق، یکی از زبانهای حقیقت

دراین مقاله به دو فقره‌از مباحث بحث‌انگیز کتاب زبان، حقیقت و منطق آیر[1] می پردازیم. این بحثها بیشتر منطقی‌اند، و اگر فحوای کلامی ودینی پیدا کنند، یا منجر به طرح این گونه مسائل شوند، استطرادی است.

البته انتزاع دو بحث مجرد منطقی، از میان یک کتاب، غریب می‌نماید و طبعاً بهتر آن است که ابتدا متن و محیط اندیشهٔ آیر روشن شود. برای شناخت آیر، یا شناخت اجمالی آن بخش از آراء فلسفی او که در این کتاب مطرح است، لازم است پوزیتیویسم منطقی، بویژه معیار معرفت شناختی اصلی آن، یعنی اصل تحقیق‌پذیری Principle of Verifiability شناخته شود. اینک اندکی به شرح زندگی و بیان شمه‌ای از آثار و آراء آیر می پردازیم.

سر آلفرد جولز آیر Alfred Jules Ayer فیلسوف معاصر انگلیسی، در سال ۱۹۱۰ به دنیا آمد. پس از فراغت از تحصیل، در سال ۱۹۳۲، با نهضت یا نحلهٔ پوزیتیویسم منطقی «حلقهٔ وین» در دانشگاه وین آشنا شد. و سال بعد به دانشگاه آکسفورد بازگشت و مدرس فلسفه شد.

---

۱. الف ج. آیر، زبان، حقیقت و منطق. ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر (تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶).

نخستین کتاب او: زبان، حقیقت و منطق، *Language, Truth and Logic* در سال ۱۹۳۶ منتشر شد. شیوایی نثر و متانت و صلابت اسلوب، همراه با وضع انقلابی آشتی ناپذیرانه‌ای که نویسنده‌اش به خود گرفته بود، این کتاب را یکی از کتابهای فلسفی معتنابه قرن قرار داد. این کتاب دقیقترین و مؤثرترین بیانیهٔ آموزه‌های پوزیتیویسم منطقی در زبان انگلیسی است.

چنانکه خود آیر در مقدمه می‌گوید، نظرات و آراء او عمدتاً متّخذ از فلسفهٔ راسل و ویتگنشتاین، و نیز از اصالت تجربهٔ بار کلی و هیوم است، و وجوه مشترک بسیاری با پوزیتیویسم منطقی حلقهٔ وین دارد. ولی هیچیک از این تأثیرات را بدون نقد و نظر نپذیرفته، رنگ وانگ اندیشهٔ خویش را به آنها زده است. وی با اندکی تعدیل در بعضی از آرائش، همواره بزرگترین مدافع و وفادارترین شارح انگلیسی این نحله و جوابگوی منتقدانش بوده است.

آیر تقسیم‌بندی هیوم را در اینکه قضایا به دو نوع عمدهٔ «منطقی» (تحلیلی [۲]) و «تجربی» (ترکیبی [۳]) تقسیم می‌شوند پذیرفته و اصل تحقیق‌پذیری یا اثبات آزمایی یا درستی یابی Verification را که تز همگانی اعضای حلقهٔ وین است بر آن استوار کرده است. طبق این اصل یک گزاره یا قضیهٔ تجربی مادام که چندین مشاهده، صدق یا کذب آنرا تأیید نکرده است، نمی‌تواند معنی‌دار شمرده شود. قضایای متافیزیک، یعنی گزاره‌هایی که حکمی مابعدالطبیعی و تجربه‌ناپذیر دارند، چون نه حقایق منطقی و نه فرضیه‌های تجربی، در بردارند؛ لذا باید بیمعنی یا با اندکی تخفیف: «نه صادق نه کاذب» و «فاقد معنی» شمرده شوند. کلام (الهیات) نوعی خاص از متافیزیک، بلکه فرد اعلای آن است. قول به وجود موجودات روحانی و قدسی، حتی کاذب هم نیست؛ بلکه فاقد معنی یا مهمل است. به همین ترتیب، داوریهای ارزشی و احکام استحسانی اخلاقی یا هنری، منزلت قضایای اصیل را ندارند؛ و در واقع با فحوای انشایی که دارند فقط بیان عواطف و افادهٔ احساسات می‌کنند.

قضایای اولیه یا گزاره‌های پیشینی [۴] *a Priori* منطق و ریاضیات، از محتوای واقعی

۲، ۳، ٤. قضیهٔ تحلیلی Analytic قضیه‌ای است همانگویانه Tautologic که غالباً حمل شیء بر نفس است و یا به عبارت دیگر، دارای حمل اولی ذاتی یا هو هو است. حکما و منطقیان اسلامی اینها را از صنف «قضایا قیاساتها معها» یعنی قضایایی که صدق و بداهت (= ضرورت) شان از ←

تجربی و مابازاء خارجی خالی‌اند. و در پرتو توافقی که در باب نحوهٔ کاربرد کلمات و علایم آنها وجود دارد، و صرفاً به ربط تصورات محض می‌پردازند.

وظیفه‌ای که برای فلسفه، پس از بازگشت از مرزهای قدیمی باقی مانده، حل و تحلیل مسائلی است که طی پیشرفت علم مورد مداقه قرار نگرفته است. فلسفه فعالیت مداوم تحلیل است؛ و سرانجام همانا منطق علم است.

آیر در مقدمهٔ چاپ دوم کتاب (۱۹٤٦)- که در ترجمهٔ فارسی به صورت مؤخره آمده است- نظریات مطروحه در چاپ اول را کمابیش تعدیل کرده است، ولی در اصول عقاید اصلی خویش، و ارکان کتاب چندان تغییری یا تصحیحی وارد نکرده است. و بیشتر کوشیده است تنسیق دقیقتر و آزادانه‌تری از اصل تحقیق‌پذیری به دست دهد. روایت تازه‌اش از این اصل سنجیده‌تر و با انعطاف‌تر و با کلماتی حساب شده‌تر است. در هر حال، هر دو روایت هم از همان احکام متافیزیکی که قرار است به مدد این اصل تخطئه شود، خالی نیست. ضعف این اصل در آن است که فقط به شرطی که فحوای کلی و مبهم آنرا در نظر بگیرند، موجه و مفهوم می‌نماید. در این مقاله، با آنکه مراد نقادی این اصل نیست، ولی اشارات انتقادی گذرایی خواهیم داشت. سایر آثار آیر از این قرار است:

۱) مبنای معرفت تجربی

۲) تفکر و معنا

۳) مقالات فلسفی

← خودشان برمی آید، شمرده‌اند: «عدد ۲ زوج است» یا «هر کل از جزء خودش بزرگتر است» و اغلب قواعد و قضایای منطقی و ریاضی که توتولوژیک‌اند، از نوع تحلیلی‌اند. حقایق پیشینی a priori یا ما قبل تجربی، نظیر اینکه «هر چیز خودش است» همه تحلیلی‌اند. تفاوت بین قضایای تحلیلی و ترکیبی، تفاوتی معرفت شناختی (اپیستمولوژیک) است. این دو اصطلاح اسکولاستیک‌اند و ریشهٔ اصلی آنها در آثار ارسطوست و کاربرد امروزینشان از کانت است. اما قضایای ترکیبی Synthetical یا تألیفی یا تجربی، دارای حمل شایع صناعی‌اند: «فلزات هادی الکتریسته‌اند» که هدایت برق، بالبداهه یا بالضروره از مفهوم «فلز» برنمی آید. لذا قضایای ترکیبی، پسینی a postriori یا ما بعد تجربی‌اند.

کانت به نوع سومی از حقایق و قضایا، یعنی پیشینی ترکیبی Synthetic- a Priori نیز قایل بود و ریاضیات و مفروضات مسلم انگاشتهٔ شدهٔ علوم را ازاین نوع می‌شمرد. ولی فرگه و راسل و وایتهد و نیز آیر از منتقدان و منکران این نظرند.

۴) مسئلهٔ معرفت

۵) مفهوم تشخص

۶) خاستگاههای پراگماتیسم

۷) ما بعدالطبیعه و عقل عُرف

۸) راسل و مور

۹) میراث فلسفهٔ تحلیلی

۱۰) احتمالات و شواهد

۱۱) برتراند راسل

۱۲) پرسشهای کانونی فلسفه

آن دو بحث منطقی، و گاه زبانی - کلامی، که در نقد دو سه مفهوم کلیدی از مفاهیم اساسی کتاب آیر، در این مقاله طرح می‌شود، نخست تحلیل قول مهمل از نظر پوزیتیویستهای منطقی و دیگر بحثی دربارهٔ صدق و کذب قضایاست، و معنی داشتن قضیهٔ «خدا هست».

آیر[5] در فصل اول کتاب زبان، حقیقت و منطق که در «حذف ما بعدالطبیعه» نوشته شده می‌گوید:

«... در اینجا باید یادآور شد که سخنان فیلسوف مابعد طبیعی، فقط از این لحاظ که فاقد مضمون واقعی هستند، مهمل به شمار نمی‌روند، بلکه مهمل بودن آنها از این جهت است که مضمون واقعی ندارند توأم با اینکه قضایای پیشینی هم نیستند. و در فرض کردن اینکه قضایای پیشینی هم نیستند، باز به استقبال نتایجی می‌رویم که در یکی از فصول آینده خواهیم گفت. زیرا در آنجا ثابت خواهیم کرد که قضایای پیشینی که همیشه از لحاظ یقینی بودنشان مورد نظر فلاسفه قرار داشته‌اند، از این جهت قطعی و یقینی هستند که معلوم متکرر [= همانگویی: tautology] اند. بنابراین می‌توان جملهٔ مابعدطبیعی را اینطور تعریف کرد، جمله‌ای است که به ظاهر بیان قضیه‌ای اصیل و حقیقی می‌نماید،

---

۵. آنچه از احوال و آثار و آراء آیر تا اینجا نقل شد، عمدتاً تلخیصی بود از مقالهٔ زیر:
D. J. o´connor "Alfrd Jules Ayer" *in Encyclopedia of Philosophy*. edited by Paul Edwards. (New York, Macmillan; Free Press, 1972.) vol. 1. pp. 229 - 231.

ولی در واقع نه معلومات متکرر است و نه فرضیهٔ تجربی. و از آنجا که معلومات متکرر و فرضیات تجربی، کل طبقهٔ قضایای با معنی را تشکیل می‌دهد، دعوی ما موجه خواهد بود که کلیهٔ اخبار و جملات مابعدطبیعی مهمل‌اند ...» (صفحات ۲۹ - ۳۰) و در جای دیگر از همین کتاب، در فصل «نقد علوم اخلاق و الهیات» می‌گوید:

«... قول به اینکه «صانع موجود است» [در اصل: God Exists = خدا وجود دارد] از ملفوظات مابعدطبیعی است که نه صادق است و نه کاذب...» (ص ۱۶۰).

«... اگر قول به اینکه خدایی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدایی نیست هم مهمل خواهد بود، زیرا فقط قضایایی دارای معنی است و می‌توان آنها را نقض کرد که در بیان آن به مهمل گویی دچار نشویم...»

(ص ۱۶۱) [به نظر نگارندهٔ این سطور، ترجمهٔ دقیقتر بخش دوم عبارت بالا چنین است:

... زیرا فقط قضیهٔ معنی‌دار را می‌توان به نحو معنی‌داری نقض کرد.]

و چند سطر پایینتر می‌افزاید: «جملات مورد بحث اصلاً حاوی قضیه‌ای نیستند.» (همان صفحه).

* * *

مقدمتاً باید گفت بین ذهن و زبان طبیعی بشر، یا بین منطق و قواعدش و زبان و قواعدش تفاوتی نیست، یا اگر هست نامحسوس و قابل اغماض و نهایتاً قابل رفع است. برای معنی داشتن یک جمله، که به قولی واحد زبان است، رعایت قواعد دستور زبانی لازم و کافی است. یعنی جمله‌ای، می‌تواند صورتاً صحیح باشد ولی از نظر منطقی کاذب. ولی در زبان طبیعی هیچ جمله‌ای - که می‌تواند حتی یک کلمه هم باشد - نمی‌تواند بدون رعایت قواعد و یا لااقل حفظ بعضی قراین، افادهٔ معنی کند.

پس بین معنی داشتن و صدق، تفاوت هست. یک جمله (یا گزاره یا قضیه- فعلاً این سه را مترادف به کار می‌بریم تا بعداً تفاوتشان آشکار شود) می‌تواند معنی‌دار باشد، اما صادق نباشد: «قطر کرهٔ زمین پنج برابر قطر خورشید است» که قضیه‌ای معنی‌دار اما کاذب است.

حاصل آنکه:

۱) جملات یا قضایایی که معنی ندارند، به مرحلهٔ صدق و کذب نمی‌رسند؛ نه

اینکه «نه صادق‌اند نه کاذب».

۲) معنی داشتن یا نداشتن، امری منطقی و زبانی است، و مستقل و متفاوت از صادق بودن یا کاذب بودن که غالباً امری تجربی است.

۳) جملات معنی‌دار، یا قضایا، درست به همین دلیل که معنی‌دارند یا باید صادق باشند یا کاذب.

۴) جمله یا قضیهٔ معنی‌داری که نه صادق باشد نه کاذب، اصولاً در ذهن و زبان بشر صورت نمی‌بندد.

تفصیل این مقدمات، با دلایل و مثالهای کافی در طی این بحث روشن خواهد شد.

نیز اشاره به این مسئله لازم است که در آثار پوزیتیویستهای منطقی، یا آثاری که دربارهٔ آنها است، غالباً مرز مشخصی بین معنا و کاربرد جمله Sentence و گزاره Statement و قضیه Proposition مشهود نیست، چنانکه بعضی از منقدان به این ابهام ایراد گرفته‌اند. بدون اظهار نظر قطعی و نهایی، می‌توان گفت «جمله» بیشتر فحوای زبانی و دستور زبانی، «قضیه»- که غالباً با جمله برابر است- رسمیت منطقی دارد، و «گزاره» اعم از این دو است.

تحلیلی از قضیه یا قول مهمل

باید دید بین «مهمل»، چه به صورت اسمی Nonsense یا وصفی Nonsensical، یا مترادفش، یعنی فاقد معنی Meaningless - همه طبق تعریف پوزیتیویستهای منطقی و آیر- از یک سو، و محال- به تعریفی که خواهد آمد- یعنی ممتنع و غیر ممکن Impossible، و نه یاوه و عبث Absurd، چه رابطه‌ای هست.

به نظر نگارنده آنچه پوزیتیویستهای منطقی و آیر «مهمل» یعنی «نه صادق، نه کاذب» می‌شمارند یا فاقد معنی نیست، یا اگر هست کاذب است، زیرا که «محال» است.

این قول که «هر چیز دو چیز است» قولی است محال و کاذب. اما فاقد معنی، یا «نه صادق، نه کاذب» نیست؛ و اگر «مهمل» بنامندش، مراد کاذب بودنش است، یعنی محال بودنش.

«مثلث در اسید سولفوریک حل می‌شود» قولی است مهمل‌نما و در واقع محال

(و یعنی کاذب). «مربع مستدیر زیباترین شکل هندسی است» محال است. از آن روی که بی‌مصداق است، زیرا موضوعاً متناقض است. به تعبیر دیگر، محال یا غیرممکن یا ممتنع آن است که در حوزهٔ منطق، تحقق، و در عالم اعیان تحصّل ندارد و نمی‌تواند وجود یا حقیقت داشته باشد. به عبارت صحیحتر، محال، قول یا قضیه‌ایست که قوانین سه گانهٔ اساسیِ منطق یا تفکر که فرق اساسی با هم ندارند و نیز ریاضیات، در آن نقض شده باشد. این قوانین سه گانه عبارت‌اند از:

۱) قانون یا قاعدهٔ هوهویه Law of Identity : هر چیز خودش است، انسان انسان است. و به طور کلی الف همانا الف است. یعنی وجوب حمل شیء بر نفس. این اصل با آنکه طبق مشهور مفید علم تازه‌ای نیست، چون همانگویانه (توتولوژیک) است، ولی اساس علم و عالم هستی بر تحقق آن استوار است. مفهوم مخالف و لازم‌الصدق این اصل این است که، سلب شیء از نفس جایز نیست. نمی‌توان، با حفظ وحدتِ معنای موضوع و محمول و شرطهای لازم دیگر، گفت انسان انسان نیست، یا الف همانا الف نیست.

۲) قانون دوم، قانون امتناع تناقض Law of Contradiction ؛ یعنی محال بودن یا جایزنبودن جمع سلب و ایجاب است. به عبارت دیگر، مانعة‌الجمع بودن دو قضیه است که از هر حیث با هم اتحاد و همسانی داشته باشند مگر در سلب و ایجاب. یعنی از دو قضیه که تفاوتشان فقط در سلب و ایجاب باشد، فقط یکی صدق یا صحت دارد، و آن دیگری بالضروره یا بالبداهه، یعنی به حکم منطق یا خرد انسانی، باطل است. و امکان جمع بین آنها، یعنی صدق هر دوشان، نامعقول یا منطق‌ناپذیر است. مثلاً، از دو قضیهٔ «زمین کروی است»، «زمین کروی نیست» که یکی قضیهٔ سالبهٔ جزئیه- یا درستتر بگوییم سالبهٔ شخصیه- و دیگری موجبهٔ شخصیه است؛ و اختلافشان فقط در سلب و ایجاب است، قطعاً و بالضروره فقط یکی از آنها باید صادق باشد. یعنی قطع نظر از تجربه و آنچه در عالم واقع هست، نمی‌تواند هر دوی آنها صادق باشد و مصداق داشته باشد.

اگر هم در عالم خارج، تناقض واقع شود، مادام که منطق و طبعاً معرفت بشری همین نظم و نظام را دارد؛ یعنی، به نحوی هست که این قواعد اساسی سه گانه را به نحو پیشینی و تحلیلی، ضروری و بدیهی می‌داند، نمی‌تواند از آن باخبر شود.

۳) قاعده یا قانون امتناع ارتفاع نقیضین، یا منع خُلُوّ، یا منع طرد حد وسط، یا

منع طرد شق ثالث Law of Excluded Middle است. همچنانکه جمع دو نقیض امکان ندارد، رفع یا انتفای هردوی آنها نیز ممکن نیست. در همان مثالی که مطرح شد: «زمین کروی است» «زمین کروی نیست» محال است که هیچیک از این دو قضیه مصداق واقعی تجربی، یا صدق تحلیلی نفس‌الامری نداشته باشد. چه زمین یا باید بکلی فاقد شکل باشد، یا دارای شکل. اما از آنجا که زمین جسم است، و هر جسمی ممتد است، و هر ممتدی دارای شکل است، پس زمین دارای شکل است. و هنگامی که از کروی بودن یا نبودن زمین سخن می گوییم، طبق قضیه یا قیاسهای مضمر - نظیر آنچه گفته شد - شکل‌دار بودن آن را مسلّم می گیریم، و در این صورت محال است که نه کروی بودن، و نه کروی نبودن در حق آن صادق نباشد.

اگر زمین شلجمی یا مکعب باشد، واضح است که کروی نیست؛ ولی کروی نبودن در مورد آن صادق است. پس بالضروره و بالبداهه: یا کروی است، یا کروی نیست (و به شکلهای دیگر است). قول به این سه قانون، از پیش از تدوین منطق ارسطو هم سابقه دارد. و تاکنون اعتبار آن محفوظ است. و اگر بدیهی و ضروری باشد، که هست، اعتبارش همیشگی است. منطقیان و حکما و متکلمین اسلامی، هم این سه را اول‌الاوایل و ابده بدیهیات شمرده و از شدت بداهت بی‌نیاز از برهان دانسته‌اند.

البته صحت بدیهی و ضروری این اصول، مبتنی بر اصل تقابل وجود و عدم یا وجود و رفع آن،یا بر دو ارزشی بودن Law of Bivalence، یعنی انحصار قضایا به صدق و کذب یا به قول ابن‌سینا نبودن حالت واسطه‌ای بین سلب و ایجاب است. در دهه‌های اخیر کوششهایی برای بررسی امکان تدوین یک منطق سه یا چند ارزشی Many- Valued Logic انجام گرفته است؛ ولی هنوز سرانجام روشنی نیافته است. و اگر هم مدون شود بیشتر اطلاق ریاضی دارد تا فلسفی و زبانی. و اگر هم کامل شود و اطلاق عام داشته باشد، چنانکه خواهیم دید بیشتر به سود استدلال ماست تا به سود استدلال آیر.

توضیح آنکه، بحث آیر در فاقد معنی انگاشتن قضایایی که صدق و کذب آنها در تجربه تحقیق‌پذیر نیست، مبتنی بر منطق قدیمی دو ارزشی است. زیرا این گونه قضایا را دارای ارزش سوم نمی شناسد. طبعاً ما نیز بحث خود را در همین متن پیش می بریم.

به رابطهٔ مهمل و محال باز می گردیم. مهمل و محال هر دو در یک خصیصه متفق‌اند و آن اینکه مصداق خارجی ندارند. و در یک چیز مختلف‌اند: محال می تواند

معنا داشته باشد، ولی صدق ندارد: «نود و نه بزرگتر از صد است» یا مصداق ندارد: «هر چیز دو چیز است». حال چند قضیهٔ «مهمل» را تشریح و تحلیل می کنیم:

«آسمان، ریسمان است.» این قضیه فقط صورتاً به قضیه شبیه است، و در هر حال اگر از نوع قضایای ترکیبی تجربی باشد، ناچار صدقش از خودش برنمی آید. در خارج و در عالم تجربه هیچ فردی از ریسمان، آسمان نیست. و آسمان معروف هم با ریسمان فرق دارد. اما اگر بگویند قضیه‌ای تحلیلی است خواهیم دید که قاعدهٔ بدیهی اول از قواعد یا قوانین سه گانهٔ منطق و تفکر را نقض کرده است. طبق این قاعده آسمان آسمان است، و ریسمان ریسمان. از طرف دیگر، موضوع و محمول یا باید اتحاد در ذات و ذهن داشته باشند یا اتحاد در مصداق و عین؛ و بدون این شرط هیچ محمولی بر هیچ موضوعی حمل نمی شود. این «قضیه» فاقد معنی یا مهمل نیست، بلکه محال است؛ یعنی، فاقد مصداق است. و پوزیتیویستهای منطقی باید این گونه قضایا را شبه- قضیه و قضیهٔ جعلی و کاذب بنامند. حاصل آنکه، نقیض یا عکس این شبه- قضیه صادق است: آسمان ریسمان نیست.

یک قضیهٔ ظاهراً مهمل دیگر: «پنج (۵) زوج است.» این گزاره تحلیلی است؛ یعنی، صدقش یا کذبش باید از خودش و بی‌مراجعه به تجربهٔ خارجی برآید. تحلیلاً به ضرورت و بداهت عقل- یعنی منطق- معلوم است که این گزاره کاذب است. در واقع «پنج زوج است» برابر است با «پنج فرد نیست» حال آنکه فردیت جزو تعریف یا به قول قدما از لوازم ذات عدد پنج است. نه فردیت از پنج قابل سلب است، و نه زوجیت بر آن قابل حمل. و لذا این گزاره که مهمل می‌نماید، کاذب است، یعنی واضح‌البطلان است. حال آنکه مراد پوزیتیویستهای منطقی از مهمل، قضیه یا شبه قضیه- ایست که فاقد معنی صریح منطقی یا تجربی باشد. نه صدقش معلوم کردنی باشد، نه کذبش. به نظر نگارنده، «مهمل» نوع خاصی از قضایا نیست؛ چنانکه با مثالها و تشریح بیشتر، روشنتر خواهد شد. و «شبه- قضیه» نامیدن آنها هم فقط یک تسمیهٔ بی‌مسما است. **اگر جمله‌ای رعایت قواعد دستور زبانی را کرده باشد، نمی‌تواند فاقد معنا باشد.** دیگر از محال که محالتر نمی‌شود. یک قضیهٔ بی‌صدق و بی‌مصداق هم معنی دارد. زیرا اگر معنی نداشت، سررشته‌ای برای تحقیق منطقی و تجربی آن در دست نبود.

مثال دیگر: «مربع مستدیر است» این گزاره نیز تحلیلاً، یعنی به محض تصور

معنای مربع = [دارای چهار زاویه] و مستدیر [= مدوّر و بدون زاویه] کذبش معلوم می‌شود. در عالم تجربه هم تحصّلش محال است.

مثال دیگر: «بیضی نابینا است» این گزاره هم که در ظاهر و در اصطلاح پوزیتیویستها مهمل است، اعم از اینکه تحلیلی باشد یا ترکیبی، در عین مهمل‌نمایی صادق است؛ چرا که برابر است با اینکه بگوییم «بیضی بینا نیست» و این درست است؛ یعنی، سالبهٔ به انتفای موضوع، یعنی لوازم موضوع است.

گزارهٔ «مثلث خشمگین است» هم همینطور. از نظر منطقی می‌توان چنین قیاس کرد: خشم از لوازم بعضی از جانداران است؛ مثلث بیجان است؛ پس مثلث خشمگین نیست [= نمی‌تواند باشد]. و نیز نقیض آن صادق است: «مثلث خشمگین نیست» که نوعی سالبه به انتفای موضوع است. یا چنانکه گفته شد، انتفای خصیصه‌ای که از ذاتیات و عوارض موضوع نیست.

گویا مهمل گویی، چندان هم که می‌گویند کار آسانی نیست! یک مثال دیگر:

«عدم، وجود دارد» این گزاره به این صورت که بگوییم «عدم، تحقق و معنی دارد»؛ وگرنه اگر به جای عدم، تعریفش را بگذاریم «آنچه [= یا «چیزی» که] وجود ندارد» آنوقت قضیه می‌شود: «چیزی که وجود ندارد، وجود دارد.» و این قضیه‌ایست که تحلیلاً (به طریقهٔ تحلیلی) بالضروره و بالبداهه متناقض با خویش و باطل است. به عبارت دیگر، به این می‌ماند که بگوییم «لاوجود، وجود دارد» یا «ناموجود، موجود است» که متنافی‌الأجزاء یا خودآخشیج Self-contradictory است. مثال دیگر: «هستی، نیست» که قرینهٔ مثال قبلی است. این نیز مهمل نیست، بلکه متناقض (محال) است. چنانکه پارمنیدس نیز به آن اشاره کرده است: «نه می‌توان گفت و نه می‌توان اندیشید که هستی نیست» و مترجم و شارح فارسی کتاب فلسفهٔ عمومی یا مابعدالطبیعه در شرح آن افزوده است:

«قول به اینکه «هستی نیست» مستلزم تناقض است. زیرا برای نفی هستی که هست، باید آن را شناخت و اگر هستی نداشته باشد، نمی‌توان آن را شناخت. و نیز می‌بایست که هستی هستی داشته باشد تا دربارهٔ آن چیزی بتوان گفت، و حتی دربارهٔ آن بتوان گفت که هستی ندارد. و هم‌چنین مفهوم هستی، مستلزم ثبوت هستی در حد ذات

آن است.»[6]

* * *

اصولاً این نوع جدید از قضایا یا نامگذاری جدید قضایا، که گویا به ابتکار پوزیتیویستهای منطقی به انواع سابق اضافه شده و می گویند: «نه صادق، نه کاذب، بلکه مهمل» آنقدر هم که در نظر اول به نظر می آید «مهمل» نیستند. به نظر من این نوع قضایا (گزاره ها، جملات، اخبار) شبه- قضیه Pseudo- Proposition یا شبه- گزاره Pseudo- Statement نیستند، بلکه شبه- مهمل یا مهمل‌نما هستند. به این شرح که باید با دقت آنها را تحلیل و تقطیع منطقی کرد و به مهمل واقعی که همانا محال است برگرداند، و یا نشان داد که بسادگی کاذب‌اند.

این مثال را در نظر بگیرید. «فردا باران خواهد بارید» که قضیهٔ شرطیهٔ وقتیّه است، چه وضعی دارد، صادق است یا کاذب؟ ممکن است بگویند در امروز که ظاهراً با، یا بدون استفاده از امکانات علمی هواشناسی، صدق یا کذب این خبر به تحقیق نمی‌رسد، «نه صادق است، نه کاذب».

در پاسخ باید گفت، این گزاره به همین صورت، امروز یعنی پیش از رسیدن فردا، متحمل الصدق (یا قرینهٔ دیگرش: متحمل الکذب) است. قضیه‌ای است که امروز صادق می‌نماید و فردا یا صادق یا کاذب از آب در می آید. قضیه‌ای است دارای اطلاع و معنی؛ اعم از اینکه کاذب یا صادق در آید. و راهی برای فرار از صادق بودن یا کاذب بودن ندارد.

چرا که عکس این پاسخ، منطق‌ناپذیر است. اگر بگوییم این قضیه امروز «نه صادق است، نه کاذب» پس چرا فردا تغییر ماهیت می‌دهد و تبدیل به یا صادق، یا کاذب می‌شود؟ اگر هم بگویند «امروز هم صادق است هم کاذب»، معلوم است که تلقی نادرستی است. چه قضیهٔ هم صادق هم کاذب؛ یعنی، اجتماع نقیضین، هم در ذهن و تحلیلاً باطل است، هم در عین و عالم تجربه.

حال قضیهٔ دیگری شبیه به قضیهٔ قبلی را در نظر بگیرید: «فردا یا باران خواهد بارید یا نخواهد بارید» که شرطیهٔ منفصلهٔ حقیقیه است. این قضیه نه فقط محتمل الصدق

---

۶. پل فولکیه، فلسفهٔ عمومی یا ما بعدالطبیعه. ترجمهٔ فارسی. (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷) ص ۲۳.

است؛ بلکه هم امروز؛ و پیش از رسیدن فردا، صادق است. و صدقش به طریق ماقبل تجربی یا پیشینی یا تحلیلی، با اطلاق قاعدهٔ منع خُلوّیا امتناع ارتفاع نقیضین، مسلم است.

این قضیه را در نظر بگیرید: «فردا [در زمان و مکان معین] هم باران خواهد بارید و هم نخواهد بارید. به شرط وحدت شرایط، باریدن و نباریدن نقیضان‌اند، و حمل دو محمول متناقض - یا حمل و سلب یک محمول واحد - بر موضوع واحد بداهتاً (با اطلاق قاعدهٔ اجتماع نقیضین) باطل است؛ یعنی، صدق و مصداقش محال است. به عبارت دیگر، این قضیه، «مهمل» به آن معنا که «نه صادق باشد نه کاذب» نیست، بلکه رأساً کاذب است.

* * *

یک مسئلهٔ مهم و شایان توجه و تذکار، این است که مهمل یا به قول ما محال، با «شطح» یا قول متناقض نما یا به قول قدما «شبهه» یا به قول اروپاییها پارادوکس Paradox فرق دارد. ساده‌ترین فرقش این است که شطح، قیاس است، و نه قضیه؛ یعنی از تألیف چند قضیهٔ غالباً شرطیه تشکیل یافته است. اگر کسی بگوید «همهٔ حرفهای من دروغ است» آیا این حرف او راست است یا دروغ؟ اگر راست باشد، پس دروغ خواهد بود. اگر این کلامش راست نباشد، یعنی همین اقرار را هم به دروغ کرده باشد، پس کلامش راست است.

این گونه پارادوکسها از زمان زنون الئائی، که دارای شبهات معروفی بویژه دربارهٔ حرکت است، و احتمالاً پیش از او نیز سابقه دارد. در قرون جدید بویژه این قرن، ریاضیدانان و منطقیان بزرگ نظیر کانتور و راسل کوششهایی موفق در حل انواع پارادوکسها اعم از منطقی و زبانی و ریاضی به خرج داده‌اند. اگر کسی این شبهه را پیش بکشد که چه بسا پارادوکسها همانا مهمل، یعنی «نه صادق و نه کاذب» به معنای واقعی باشند؛ نگارنده حرفی ندارد و در صورتیکه اثبات شود حاضر است بپذیرد. در آن صورت هم در سرنوشت فعلی بحث ما تفاوتی ایجاد نمی‌شود. چه به شرط احراز این ادعا، می‌توان مطمئن بود که «مهمل» فقط در هیئت پارادوکس ظاهر می‌شود، و نه در هیئتهای دیگر.

* * *

با اقتباس از طرحی که جان لاک به دست داده است نیز می‌توان به ماجرای قضیهٔ

«مهمل» نگریست. لاک در کتاب پژوهشی در فهم انسانی می گوید:

«... برای تمییز نهادن بین امور، می‌توان حدساً آنها را به سه دسته تقسیم کرد:

۱) موافق با عقل: According to reason ۲) Above reason ۳) مخالف با عقل Contrary to reason

قضایای موافق با عقل، قضایایی هستند که حقیقت آنها را به وسیلهٔ آزمون و دنبال گیری تصوراتی که از حسیات یا تأملات خود داریم، کشف می کنیم؛ و با قیاس طبیعی در می یابیم که صادق یا محتمل الصدق اند.

قضایای فراتر از عقل قضایایی هستند که با عقل [= منطق؟] نمی‌توانیم صدق یا احتمال صدق آنها را از آن مبانی، که یاد شد، استنباط کنیم.

قضایای مخالف با عقل قضایایی هستند که با اندیشه‌های صحیح و صریح ما معارض و غیر قابل جمع اند.

بدینسان وجود یک خدا، موافق با عقل است؛ و وجود بیش از یک خدا، مخالف با عقل است؛ و مسئلهٔ قیامت فراتر از عقل است. فراتر از عقل را به دو معنی نیز می توان گرفت: (الف) آنچه فراتر از احتمال است. Above Probablity (ب) آنچه فراتر از قطع و یقین Above Certainty است. مخالف با عقل را گاه به همین شیوه می‌توان به دو معنی گرفت.»[7]

صدق و کذب قضایا و معنی داشتن قضیهٔ «خدا هست»

لاک بالصراحه نظر خودش را دربارهٔ قضیهٔ «خدا هست» بیان کرده است؛ و آنرا موافق با عقل [= منطق؟] شمرده است. همهٔ مؤمنان نیز با او در این باب همعقیده‌اند. شکاکان و لا ادریّه و آزاد اندیشان غالباً آنرا فراتر از عقل شمرده‌اند. آیر حتی از منکران وجود خداوند نیز فراتر رفته است:

«... باید دانست که نظر ما دربارهٔ اخبار و قضایای دینی با نظر ملحدان یعنی منکران وجود خداوند ولاادریون و شکاکان فرق دارد. زیرا خصوصیت شکاکان این است که می گویند وجود خداوند امر ممکنی است که دلیلی له یا علیه اعتقاد به آن نیست؛ و

---

7. John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*. book IV (chap, XVIII).

ملحدان می گویند که لااقل محتمل است که خدایی نیست. ولی نظر ما که می گوییم هر گونه اظهار نظری در این باره مهمل و بی‌معنی است؛ نه فقط با نظر آنها یکی نیست و این دو عقیدهٔ مشهور را تأیید نمی کند بلکه متنافی با آنهاست. زیرا اگر قول به اینکه خدایی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدایی نیست هم مهمل خواهد بود. زیرا فقط قضایایی دارای معنی است، و می توان آنها را نقض کرد، که در بیان آن به مهمل گویی دچار نشویم. اما شکاکان با اینکه از این اظهار که خدایی هست یا نیست، خودداری می کنند؛ ولی با این حال منکر نیستند که مسئلهٔ «خدای متعالی موجود است» مسئلهٔ واقعی است. یعنی انکار ندارند که دو جملهٔ «خدای متعالی وجود دارد» و «خدای متعالی وجود ندارد» اظهار دو قضیه است که یکی صادق و دیگری کاذب است. آنها فقط می گویند که وسیله‌ای نداریم که تصدیق کنیم کدام یک از آنها صادق و کدام کاذب است. و لذا نباید خود را ملزم به قبول هیچ یک از آنها بنماییم. ولی چنانکه دیدیم جملات مورد بحث اصلاً حاوی قضیه‌ای نیستند. لذا مذهب شک هم به این طریق منتفی می گردد». (ص ۱۶۱).

در قولی که نقل شد، آیر مرتکب چندین مسامحهٔ منطقی شده است؛ که به یکایک آنها خواهیم پرداخت.

بحث و استدلال منطقی و کلامی و فلسفی در اطراف اثبات یا انکار وجود خداوند، سابقهٔ بیش از دو هزار ساله دارد. در بعضی از انواع برهانها ثابت شده و در بعضی رد شده است؛ حداکثر به قول کانت به این می‌رسیم که این مسئله از مسائل جدلی‌الطرفین است. ولی نه کانت و نه قبل و بعد از او، هیچ اهل فلسفه یا منطقی ادعا یا اثبات نکرده است که مسائل جدلی‌الطرفین مهمل یا فاقد معنی هستند. اتفاقاً این گونه مسائل معنای مضاعف دارند؛ چه ظاهراً هم خودشان و هم عکسشان معنی‌دار و موجه و مبرهن می نماید. یعنی این قضیه همواره خودش و معنایش بحث‌انگیز بوده، نه بیمعنایی‌اش. چنانکه ادعای بیمنطق پوزیتیویستهای منطقی است.

شاید اصولاً این راه را به پای منطق نمی توان رفت. اما آنچه به نظر بنده ضروری عقلی می‌رسد این است که در هیچ شأنی، «نفس‌الامر» نمی‌تواند بلاتکلیف و به دو صورت باشد؛ و خداوند در انتظار نتایج قیاسهای صحیح یا غلط منطقیان، در حالت منتظره، یعنی در سرحد استوای بین وجود و عدم، و نه وجود نه عدم، به سر نمی‌برد.

باری، می‌توان شبهه را قوی گرفت و قبول کرد که دلایل له و علیه اثبات وجود خداوند، تکافؤ و تساوی داشته باشد. اما نتیجهٔ منطقی و منصفانه‌ای که از این تعادل و تعارض ادله و براهین می‌توان گرفت همانا لاادریگری Agnosticism است؛ یعنی، قول به تعطیل. و اینکه نمی‌دانیم یا نمی‌توان دانست؛ یا نمی‌توان مبرهن کرد که خدایی هست یا نه. چنانکه برتراند راسل در مناظرهٔ معروفش با کاپلستون، با آنکه بالصراحه و از نظر فلسفی از موضع آتئیسم Atheism (انکار وجود خداوند) بحث و دفاع می‌کند؛ ولی در پاسخ سؤال صریح کاپلستون می‌گوید، موضع رسمی‌اش لاادریگری است. راسل خوب می‌داند که اتخاذ این وضع به الزام منطق است، نه اقتضای ادب یا انصاف.

آیر و همرأیان او برای طفره از رویارویی منطقی، قضیه را لوث کرده‌اند و با معیار تحکّمی و خود ساختهٔ اصل تحقیق‌پذیری- که مخالفت فیلسوفان از هر مشرب و اهل علم و اهل کلام را به یک اندازه برانگیخته است؛ و طرح و تفصیل آن به مجال و مقال دیگری موکول می‌شود- معنی داشتن قضایا را به تحلیلی یا تجربی بودن منحصر کرده‌اند؛ حال آنکه بر طبق ایراد معروفی که به اصل تحقیق‌پذیری وارد آورده‌اند، خود این اصل از مهلکهٔ این معیار، سالم بیرون نمی‌آید. زیرا نه صدق و ضرورت (یا بداهت) منطقی دارد، نه صدق و صحت تجربی.

نگارنده این را جزو ادلّهٔ منطقی خود قلمداد نمی‌کند، ولی جای این پرسش هست که چرا در طول بیش از دو هزار سال تاریخ فلسفه، فیلسوفان قایل به وجود خدا، یا علی‌الخصوص فیلسوفان منکر وجود خدا اجماعاً با این قضیه، یعنی قضیه‌های «خدا هست» یا «خدا نیست» معاملهٔ قضایای معنی‌دار کرده‌اند؛ و اعم از اینکه به صدق هر یک از این دو، ایمان یا اذعان داشته باشند یا خیر، و اعم از اینکه اقامهٔ برهان کرده باشند یا نه، آنها را معنی‌دار دانسته‌اند.

آیر یک جا قضیهٔ «خدا هست» را «نه صادق نه کاذب» می‌داند (ص ۱۶۰) و در جای دیگر می‌گوید «اگر قول به اینکه خدایی هست مهمل خوانده شود، قول مخالف آن که خدایی نیست هم مهمل است» (ص ۱۶۱). این قول اخیر را به صورت شرطی بیان می‌کند. ولی از اقوال دیگرش و فحوای سراسر کتاب بر می‌آید که مرادش شرطی نیست. اما به صورت شرطی ادا کردن این عبارت، حاکی از این واقعیت است که همان بخش اول را هم به اثبات منطقی نرسانده است. در هر حال آیر در اینجا مرتکب مسامحهٔ منطقی

عظیمی شده است و قانون امتناع ارتفاع نقیضین یا منع خُلوّ Law of excluded middle را که یکی از سه قانون اصلی منطق و تفکر است، و پیشتر هم از آن سخن گفتیم، نقض کرده است.

خود او هم در کتاب مورد بحث (زبان، حقیقت و منطق)، به اهمیت و اعتبار این قاعده اشاره می‌کند:

«طبق این قاعده، هر قضیه‌ای یا صادق است یا کاذب، یا به عبارت دیگر، محال است نه خود قضیه و نه نقیض آن هیچ یک صادق نباشند». (ص ۸۹).

آیر که با دلی درست و خیال فارغ این قاعده را مطرح و اعتبار آن را تأیید می‌کند، شاید تصور کرده است این قاعده فقط در قضایای تحلیلی (یا اولیات یا پیشینیها = ماقبل تجربیها) صدق دارد، که به نظر او مفید علم تازه نیستند. ولی اولاً اگر قضایای تحلیلی صرفاً معلومات متکرر بودند و در منطق و ریاضیات مفید علم تازه نبودند، امکان تحول و تکامل در منطق و ریاضیات منتفی بود؛ و منطق یا ریاضیات از حالت بدوی سه هزار سال پیش به حالت پیشرفتهٔ امروز و پیشرفته‌تر فردا نایل نمی‌شد.

ثانیاً منع تناقض و منع خلوّ یا به عبارت دیگر، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، هم در منطق و ریاضیات و هم در طبیعت و تجربه بیکسان صدق دارد. و برای آنکه مطمئن باشیم که در مورد اعتبار این قاعده با آیر اتفاق‌نظر داریم، مثالی از او را از همین کتاب نقل می‌کنیم:

قضیهٔ «بعضی مورچه‌ها یا طفیلی‌اند یا نیستند» قضیه‌ای تحلیلی است، زیرا حاجتی به این ندارد که متوسل به مشاهده و تجربه شویم تا بدانیم بعضی مورچه‌ها طفیلی هستند یا نیستند. اگر کسی بداند عمل کلمات «یا» و «نه» چیست، خواهد دانست که هر قضیه‌ای که به صورت «یا (ف) صادق است یا صادق نیست» باشد مستقل از تجربه صحیح است؛ ازاین رو کلیهٔ چنین قضایایی تحلیلی است» (همان کتاب ص ۹۳-۹۴).

حال اگر قضیهٔ «خدا هست» فاقد معنی یا «نه صادق نه کاذب باشد» باشد، نقیض آن، یعنی «خدا نیست» دیگر نمی‌تواند فاقد معنی یا «نه صادق نه کاذب» باشد.

اما معنی داشتن «خدا هست» از همین امر ساده برمی‌آید که می‌توان آن را تکذیب کرد. همهٔ آتئیستهایی که با نوشتن ردیه‌ها و آوردن استدلالهای گوناگون، به تکذیب این قول برخاسته‌اند، صرف‌نظر از اینکه امتناع وجود خداوند را ثابت کرده

باشند یا نه، این را ثابت کرده‌اند که باصطلاح نقطهٔ عزیمتشان معنا داشتن این جمله، یا جملهٔ مشابه آن، یا این معنی به هر صورت که در قالب جمله ریخته شود، بوده است.

«خدا نیست» نیز از نظر معنی داشتن، قطع نظر از صدق و مصداق نفس‌الامری، صرفاً از این نظر که افادهٔ معنی می‌کند برابر است با «خدا هست».

منتها چنانکه گفته شد اینها صرفاً دو قضیه‌اند، نه قیاس یا برهان. و اگر بخواهیم وارد برهانهای له و علیه آن شویم از بحث منطقی - زبانی به بحث فلسفی- کلامی خواهیم رسید.

اگر آیر بگوید مدلول و معنای کلمهٔ «خدا» معلوم نیست یا حتی متناقض و ممتنع است؛ مسئلهٔ جداگانه‌ای است که جدلی‌الطرفین است و سر و کار با استدلالها و قیاسهای گوناگون پیدا می‌کند. اما مبهم بودن ادعایی معنای کلمهٔ «خدا» نیز مسموع نیست؛ مگر وقتی که می‌گوییم «جهان هست» یا «کیهان هست» علم تفصیلیی که طابق‌النعل بالنعل مساوی و متناظر با یکایک اقلام هستیها و هستومندهای خُرد و کلان، از ذرات زیر اتمی گرفته تا کهکشانهای در حال پیدایش و گسترش، داریم؟

استیس، فیلسوف معاصر انگلیسی، در کتاب عرفان و فلسفه اشاره‌ای دارد که نقلش بی‌مناسبت نیست:

«آیا در جهان حضور روحانی Spiritual Presence ای بزرگتر از بشر هست، و اگر هست چگونه با بشر و با جهان به‌طور کلی ربط دارد...

... چند سطر پیش عبارت «حضور روحانی» را به کار بردم، که از توین- بی وام کرده‌ام. لطف این عبارت در ابهام آن است. اخیراً در سخنرانی یک فیزیکدان نامی، یکی از شنوندگان سؤال بیربطی از او کرد: «آیا شما به خدا اعتقاد دارید؟» فیزیکدان جواب داد: «من این کلمه را به کار نمی‌برم، چون خیلی مبهم است.» به عقیدهٔ من این پاسخ خطاست. باید می‌گفت: «من کلمهٔ خدا را به کار نمی‌برم، چون خیلی دقیق است.» همین است که من از «حضور روحانی» سخن می‌گویم. شاید این تعبیر هم خیلی دقیق است. بهتر است گرفتار ابهام ولی برحق باشیم، تا گرفتار دقت ولی بیراه».[8]

ما شبهه را قویتر گرفتیم و گفتیم معنا داشتن این قضیه، با صدق یا کذب آن دو

---

۸ . و. ت. استیس، عرفان و فلسفه. ترجمهٔ بهاءالدین خرمشاهی (تهران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها. سروش، ۱۳۵۸) سیزده- چهارده.

چیز است، نه یک چیز. آیر و همرأیانش به خیال خود می‌خواهند آب را از سرچشمه ببندند. همین است که کوشش بیفایده‌ای در جهت بیمعنی و عبث جلوه دادن مسئله‌ای که تاکنون بیشترین تأثیر را بر تمدن و تفکر بشر داشته است، به خرج می‌دهند. و چنانکه گفته شد، با اصل تحقیق‌پذیری جزمی خود، مخالفت و مقاومت مردم عادی اعم از مؤمن و نامؤمن، و نیز فیلسوفان، حتی فیلسوفان تجربه‌گرای مُنکر وجود خدا، نظیر راسل و رایل، و عالمان و فیلسوفان علم چون پلانک و پوپر را برانگیخته‌اند.

جان پاسمور می‌گوید: «مردم وقتی که می‌شنیدند [که پوزیتیویستهای منطقی می‌گویند] قضایای متافیزیک، نه صادق است نه کاذب، بلکه مهمل است، تکان می‌خوردند».[۹]

این احساس شوک که به مردم دست می‌داده یا می‌دهد، یک واکنش حرفه‌ای و تخصصی فلسفی یا کلامی نیست؛ بلکه ناشی از منطق طبیعی و صرافت طبع مردم است.

باری، به دنبالهٔ بحث راجع به صدق و کذب قضایا، و اعتبار و اطلاق قاعدهٔ «منع خلو» می‌پردازیم.

راسل در یکی از مهمترین آثارش، پژوهشی در باب معنی و حقیقت، بحثهای باریکی هم دربارهٔ معنی قضایا و هم فصل مستقلی به نام «قاعدهٔ منع خلو»: «Law of Excluded Middle» دارد که نقل بخشهایی از آن مفید است: «مسئلهٔ قاعدهٔ امتناع ارتفاع نقیضین نیز با بحث حاضر [بحث دربارهٔ معنی و مدلول جملات] ارتباط دارد[۱۰] - »، «معنای یک جمله چیزی است که بیان می‌کند یا از آن برمی‌آید. بدینسان جملات صادق و کاذب بیکسان معنی دارند؛ ولی یک رشته الفاظ که نتواند هیچ چیز از حالت یا مافی‌الضمیر گوینده را بیان کند، بیمعنی است».[۱۱]

«یک جمله ممکن است معنای صادق یا کاذبی را برساند، یا هیچ معنایی را افاده نکند؛ ولی اگر معنایی در برداشت، در این صورت معنا و مدلولش یا باید صادق باشد یا

---

9. John Passmore, *A Hundred Year of Philosophy* (London, Penguin Books, 1968) P. 582.
10. Bertrand Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, Penguin Books, 1969) P. 163.

۱۱. همانجا.

کاذب».[۱۲]

«از آنجا که جملهٔ معنی‌دار ممکن است [= می‌تواند] کاذب باشد، معلوم است که معنی‌داری یک جمله، امری نیست که آن را صادق (یا کاذب) می‌گرداند».[۱۳]

«چنانکه همه می‌دانند براوئر Brouwer با اتکا به مبانی شناخت‌شناسانه، در اعتبار قاعدهٔ منع خلو شک کرده است. وی با بسیاری دیگر همعقیده است که حقیقت یا «صدق» Truth فقط در ارتباط با قابلیت تحقیق Verifiability معلوم می‌شود. و این قابلیت تحقیق یا تحقیق پذیری، مفهومی است متعلق به نظریهٔ معرفت Theory of Knowledge اگر حق با او باشد، قهراً قاعدهٔ امتناع ارتفاع نقیضین، و قرینه‌اش قاعدهٔ امتناع اجتماع نقیضین، هر دو متعلق به حوزهٔ شناخت‌شناسی (بحث‌المعرفه) Epistemology خواهند شد؛ و باید در پرتو تعریفی که بحث‌المعرفه از صدق و کذب به دست می‌دهد لحاظ شوند ...

«... اگر «صدق» Truth را وابسته به آگاهی [= علم، اطلاع، معرفت Knowledge] کنیم، منطق بکلی تعطیل و تباه می‌شود، لامحاله قسمت اعظم استدلالهای مقبول، از جمله بخشهای بسیاری از ریاضیات را باید نامعتبر و مردود شمرد. اما اگر قاعدهٔ منع خلو را قبول داشته باشیم، خود را با یک متافیزیک واقع گرا مواجه می‌بینیم که عملاً یا نظراً با اصالت تجربه، ناسازگار می‌نماید ...

«... هیچکس تا این حد پا را فرا نگذاشته است که «صدق» را به معنای «آنچه معلوم است» بگیرد. حتی تعریف شناخت‌شناسانهٔ صدق «آنچه می‌تواند معلوم شود» است. کلمهٔ قابل تحقیق verifiable تداول عام دارد و یک قضیه در صورتی قابل تحقیق است که بتواند (امکان داشته باشد) به تحقیق برسد. این شرط و تعریف، مشکلاتی بر می‌انگیزد. زیرا «امکان» و «قابلیت» مفهومی است دست‌وپا گیر و بلاتکلیف. اگر قرار است تعریف، خود به تعریف دیگری نیازمند نباشد، باید مراد از این نوع خاص امکان یا قابلیت روشن شود ...

«... ما از کجا بدانیم که یک تجربه «ممکن» هست یا نه؟ واضح است که این مستلزم معرفتی [= علم و اطلاعی] هست که از حد تجربهٔ بالفعل فراتر می‌رود ...

---

۱۲. همان اثر، ص ۱۶۸.

۱۳. همان اثر، ص ۱۷۸.

«... طبق نظریه‌ای که تارسکی به دست داده و حقیقت را انطباق با واقعیت شمرده؛ قضیهٔ «دارد برف می بارد» وقتی که برف بارد، صادق است. اما در نظر اول هم بر می آید که این مسئله ربطی به علم و اطلاع ما ندارد. اگر شما ندانید که دارد برف می بارد، این امر، قضیهٔ «دارد برف می‌بارد» را از صدق نمی‌اندازد. ممکن است بالاخره وقتی که شما از پنجره به بیرون نگاه کردید، ببینید که چند سانت برف بر زمین نشسته است، و بگویید «باید چند ساعتی باریده باشد». اگر شما به صرافت نیفتاده بودید که از پنجره به بیرون نگاه کنید، آیا مطمئناً و بی‌هیچ تفاوتی برف در حال باریدن می بود؟ در همه مدتی که شما به بیرون نگاه نمی کرده‌اید، قضیهٔ «دارد برف می‌بارد» صادق بوده است، هر چند که شما نمی‌دانسته‌اید، یعنی از صدق آن خبر نداشته‌اید. این تلقی را اصالت واقع Realism و مبتنی بر عرف عام Common Sense می گویند. و همین نظر است که قاعدهٔ منع خلوّ [= طرد حد وسط = طرد یا اخراج شق ثالث = امتناع ارتفاع نقیضین] را بدیهی می‌نمایاند...

«... سرانجام عقیده من این است که «صدق» و «آگاهی» [= علم به ماوقع، اطلاع] دو چیزند و از یکدیگر مستقل‌اند، و یک قضیه هر چند که هیچ روشی برای کشف صدق آن وجود نداشته باشد، ممکن است صادق باشد. یعنی قاعدهٔ منع خلوّ را می پذیرم...

«... بدینسان [به نظر من] صدق اعم از آگاهی است.

«... هنگامی که پژوهشی را آغاز می کنیم، این امر را مسلم می گیریم که قضایایی که به پژوهش ما مربوط می‌شوند، یا صادق‌اند یا کاذب؛ بعداً ممکن است دلیل و شاهدی برای آنها پیدا کنیم یا نکنیم. قبل از اختراع طیف‌نما (اسپکتروسکوپ)، اظهار نظر دربارهٔ ترکیب عناصر ستارگان غیر ممکن بود؛ ولی این تلقی بر خطا بود اگر می گفتیم آن عناصر نه جزو عناصری است که تا آن زمان برای ما شناخته شده، و نه غیر از آن. در حال حاضر هم ما نمی‌دانیم آیا در جاهای دیگر کیهان حیات هست یا نه، ولی حق داریم و درست است که مطمئن باشیم که یا هست یا نیست.

«بدینسان همانقدر که به علم و اطلاع احتیاج داریم، به قبول «صدق» [نفس‌الامری] نیز نیازمندیم. زیرا حد و مرزهای دانش بشری هنوز نامعین است. و زیرا بدون قبول قاعدهٔ منع خلو، نمی توانیم پرسشهایی را که به کشفیات علمی منتهی می شود،

مطرح کنیم».[14]

آنچه نقل شد، خلاصهٔ قسمتهای مهم و مربوط یک فصل از کتاب پژوهشی در باب معنی و حقیقت برتراندراسل، یکی از بزرگترین فلاسفه و منطقیان این قرن و استاد آیر بود. آیر خود در ابتدای کتاب زبان، حقیقت و منطق می گوید: «نظریاتی که در این رساله ارائه شده ناشی از تعلیمات برتراندراسل و ویتگنشتاین است...» (ص ۱۲).

آری قول به اینکه «خدا هست» و «خدا نیست» هیچکدام نه صادق‌اند نه کاذب، برابر با این است که خدا نه هست و نه نیست، که منطق راه نمی‌دهد. براوئر واضع ریاضیات شهودی هم که طبق اشارهٔ راسل، منکر اعتبار منع خلو است، اولاً شکل خاصی از آن را قبول دارد، ثانیاً به وجود ارزش سوم یا شق ثالث معتقد نیست.[15]

تصور می کنم بعضی از پوزیتیویستهای منطقی، آنقدر که در بند معنی داشتن جملات و قضایای دیگران بوده‌اند، گاه از یاد معنی داشتن جملات خودشان غافل می‌شده‌اند.

آیر برای پرهیز از اتهام تناقض، و دچار شدن با بن‌بستِ امتناع ارتفاع نقیضین، می‌گوید: «اصلاً جملات مورد بحث حاوی قضیه‌ای نیستند» (ص ۱۶) حال آنکه اگر جمله‌ای معنا داشته باشد - **و معنی داشتن هم شرط دشواری نیست، کافی است دستور زبان رعایت شود، اگر کاذب یا محال هم از آب درآمد باکی نیست، چون در این دو صورت هم معنی خواهد داشت-** و در آن چیزی بر چیزی (با حفظ شرایط منطقی) به سلب یا ایجاب حمل و اسناد شده باشد، قضیه است.

اگر به مسئلهٔ متنازَعٌ‌فیه و جنجال آمیزی که دربارهٔ «محمول واقع شدن یا نشدن وجود»، که از کانت به این سو در میان فلاسفه و منطقیان در گرفته، اشارة یا استناد کنند، باید گفت در سرنوشت فعلی بحث و بحث فعلی ما اثری ندارد. زیرا در فرمول «هست / نیست» همه چیز می گنجد؛ حتی محال. می توان گفت «محال هست» و «محال نیست». این دو قضیه حتی اگر صدق یا مصداق هم نداشته باشند، معنی دارند؛ چون اگر

---

۱۴. همان اثر، صفحات ۲۵۸ - ۲۷۱.

۱۵. برای اطلاعات اجمالی و در عین حال دقیق و رسا در این باب به مقالهٔ «ریاضیات شهودی» دایرة‌المعارف فارسی. به سرپرستی غلامحسین مصاحب (تهران، فرانکلین، ۱۳۴۵) ج ۱. مراجعه کنید.

معنی نداشتند مبنایی برای سنجیدن صدق و کذبشان وجود نداشت. اما چنانکه مشروحاً بیان شد، با اطلاق قواعد سه‌گانه، بویژه قاعدهٔ منع خلوّ، معلوم و مبرهن می‌شود که یکی از دو قضیه، الزاماً باید صادق باشد. در هنگام تعریف محال گفتیم، محال آن است که یکی از قواعد سه‌گانهٔ اساسی منطق را نقض کرده باشد؛ و مثالهای فراوانی برای آن زدیم. پس محال، اگر نه در عالم طبیعت، در حوزهٔ منطق وجود و تحقق دارد. حال آنکه «خدا» طبق تعریف و آنچه نزد مؤمنان و متکلمان مسلم است، نقطهٔ مقابل محال، یعنی واجب است. «ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا.»

«خدا هست» در واقع برابر است با «واجب‌الوجود هست» که دیگر قضیه‌ای تحلیلی و بدیهی و ضروری می‌شود.

واضح است که «خدا» نام کلی و غیرفنی و غیرفلسفی خداوند است. و در فلسفه و کلام به جای آن «علت‌العلل» یا «علت اولی» یا «واجب‌الوجود» و نامهای دیگر می‌نشینند. و پیداست که قضیهٔ «علت‌العلل هست» صورت دیگر و منطقی‌تری است از «خدا هست».

دریغ است که در همین مورد، یعنی انحصار قضایای معنی‌دار به صادق و کاذب، قول گیلبرت رایل، استاد دیگر آیر را نیز نقل نکنیم. رایل، فیلسوف معاصر انگلیسی (۱۹۰۰ - ۱۹۷۹)، که خود چند صباحی جزو پوزیتیویستهای منطقی بوده در زندگینامهٔ خود نوشت خود، علت سرخوردگی‌اش را از این نهضت یا نحله همانا بی‌اعتباری و جامع و مانع نبودن اصل تحقیق‌پذیری ذکر می‌کند.[۱۶] اما دربارهٔ انحصار قضایای معنی‌دار به صادق و کاذب، در کتاب مهمش مفهوم ذهن چنین می‌گوید:

«... یک جملهٔ معنی‌دار، که مثبت و اخباری باشد، باید یا صادق باشد یا کاذب. اگر صادق باشد، تأیید می‌کند که موضوعش دارای یک خصیصهٔ معین هست یا بوده است. اگر کاذب باشد، موضوعش فاقد آن خصیصه است. ولی حالت سوم و منزلگاه میانه‌ای بین صدق و کذب وجود ندارد؛ یعنی، راهی نیست که موضوع - که محمولی در گزاره برای آن هست- بتواند از برقراری ارتباط با آن خصیصه طفره برود، یا در صورتی که قضیه سلبی است و خصیصه‌ای از موضوع سلب شده است، بتواند از پیش خود

16. *Ryle*, Edited by Oscar P. Wood and George Pitcher. Introduction by Gilbert Ryle (London, Macmillan, 1971) P. 10.

خصیصه‌ای بتراشد. یک ساعت می‌تواند ساعت درست را نشان بدهد، یا ساعت غلط را نشان بدهد؛ ولی نمی‌تواند ساعتی را نشان بدهد که باید درست باشد، ولی نه درست است نه غلط».[۱۷]

* * *

ممکن است آیر یا سایر پوزیتیویستهای منطقی یا هر فیلسوف آتئیست دیگر، ادعا کند که می‌تواند ثابت کند خدا ممتنع‌الوجود است. در پاسخ باید گفت، فلاسفهٔ متألهی نیز بوده‌اند و هستند که می‌توانند علاوه بر نقض آن ادعا یا استدلال، ثابت کنند که خداوند واجب‌الوجود است. حاصل، همان تکافؤ ادله می‌شود که پیشتر هم اشاره کردیم. و یک نمونهٔ تاریخی‌اش در شرح مناظرهٔ معروف راسل و کاپلستون بخوبی نشان داده شده است.

اگر قضیهٔ «خدا هست» قابل تحقیق عینی و تجربی نیست، که نباید هم باشد، در عوض به گفتهٔ پوپر قابل تکذیب و تعیین کذب هم نیست. و این شرط ضمنی و ذاتی همهٔ قضایا و احکام مابعدالطبیعی است. و این حد فاصل بین علم و جز علم (یعنی متافیزیک بمعنی الاعم شامل: فلسفه، اخلاق، عرفان، ادیان، هنر، زیبایی‌شناسی و مباحث تاریخی و ایدئولوژیک و نظایر آنهاست) نه بین معنی و بیمعنی.

راستی اگر پوزیتیویستهای منطقی، به نمایندگی از جانب علم و فلسفه و منطق، به طریقه‌ای طبعاً تحقیق‌پذیر یا حتی منطقی صرف، امتناع وجود خداوند را ثابت کرده بودند، این بحث و موضع ما و آنها چه تفاوتی پیدا می‌کرد؟ حداکثر کاری که اصحاب حلقهٔ وین در این زمینه کرده‌اند، با آنکه جوّ عمومی اروپای بحران‌زدهٔ بین دو جنگ و شیوع آتئیسم در قرون جدید بویژه در قرون نوزدهم و بیستم کمکشان می‌کرد، صرفاً ایراد همین شبهات متزلزل و کوششهایی در عبث نشان دادن طرح مسایل متافیزیک بود. و چون از اثبات کذب و بطلان قضیهٔ «خدا هست» ناتوان بودند، با لجاجت غیر منطقی و ارتکاب مسامحه‌های منطقی ادعا می‌کردند این قضیه و نقیض آن، بیمعنی و مهمل است. و مسئله‌ای را که رسماً جدلی‌الطرفین است، واضح‌البطلان قلمداد می‌کردند.

منطقاً و در شرایط حاضر هیچ منکری که منطق را محترم و معتبر بشمارد، نمی‌تواند از موضع لاادریگری- یعنی استوای بین اثبات و انکار یا نومیدی از اثبات و

17. Gilbert Ryle, *Concept of Mind* (London, Penguin Books, 1973) P. 115.

انکار و تعطیل هر گونه معرفتی نفیاً و اثباتاً در این باب- تجاوز کند. این مسئله، مسئلهٔ الهیات نیست، الزام منطق است.

اما مؤمنان موضع دیگری دارند و غالباً نه خدا را اثبات می‌کنند و نه منطق را تنها یا معتبرترین دستگاه کشف و اثبات وجود خداوند می‌دانند. آنان صرفاً به وجود خداوند ایمان دارند، بی آنکه به ذات او یا حتی صفات او علم تفصیلی داشته باشند. یعنی با ایمان، به همان قطع و یقینی می‌رسند که معمولاً با علم و منطق به آن می‌توان رسید. اما نامؤمنان بدون اثبات ممتنع‌الوجود بودن خداوند چه می‌توانند کرد؟ مگر اینکه تن به ایمانی از نوع دیگر بدهند و به امتناع وجود او ایمان بیاورند!

بسیاری از عرفا و دینداران بر این رفته‌اند که دلشان به وجود خداوند گواهی می‌دهد. اما نادینداران و ناعرفا و به طور کلی نامؤمنان، ادعا نکرده‌اند که دلشان به عدم او گواهی می‌دهد. پس یک اجماع و یک قبول عام در یک جهت داریم که قرینهٔ آن را در جهت دیگر نداریم.

یک مسامحهٔ منطقی دیگر اینان و آیر این است که در نفی حکمت و انکار معنی کردن از قضیهٔ «خدا هست»، مرتکب یک اشتباه فروید پسند می‌شوند و نمی‌پرسند «خدا» به چه معنی و با کدام تعریف؟ خدای شخْص- مانند یا متشخص Personal یا غیرمتشخص Impersonal؟ یعنی خدایی که «تشبیهی» است و صفات بشری دارد، یا خدایی که «تنزیهی» است و صفات انسانوار ندارد. خدای مترفع و متعالی از طبیعت و مخلوقات Transcendent، یا به صورت علت حالّه و داخل در طبیعت Immanent، خدای وحدت وجودی؟ که آن هم خود به دو صورت کلی مطرح است: یکی «همه خدایی» در Pantheism و یکی «همه در خدایی» در Panentheism. آیا خدایی که در ادیان مطرح است، یا خدایی که در عرفان هست؟ خدایی که در خداشناسی عرفی Theism از او سخن می‌گویند یا در خداگرایی طبیعی Deism؟

آیر و دیگر پوزیتیویستهای منطقی این پرسشها را نمی‌پرسند، زیرا تصمیمشان را از پیش گرفته‌اند که خدا را به هر معنا و با هر تعریفی و به هر قیمتی انکار کنند. و این با آن همه تعلق خاطر که به منطق و زبان و تحلیلهای پیچاپیچ منطقی- زبانی دارند، ناسازگار است. درست به این می‌ماند که بگویند موجودی به نام X (ایکس) با هر معنا و

تعریفی که داشته باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اصلاً معنی نمی‌تواند داشته باشد. حتی نقیض آن هم نمی‌تواند وجود یا معنی داشته باشد. به این می گویند انکار بلا تصور.

اما اینکه آیر و همالانش این سؤالها را نمی‌پرسند، یک دلیل دیگر هم دارد که بسیار مهم است، و آن این است که دقیقاً می‌دانند قضیهٔ «خدا هست» و قرینه‌اش «خدا نیست» چه معنایی دارد. ولی چون عناد با متافیزیک و ستیزه با الهیات، از عهد او گوست کنت و ارنست ماخ، جزو قوالب ذهنی و بافت جهان‌نگری‌شان در آمده است؛ و چون تصور می کنند که با این انکار، معرفت بشری را به قطع و یقین بیشتری نایل خواهند کرد؛ و علوم تجربی را در مسیر پیشرفت محیرالعقولی خواهند انداخت؛ حقیقت را که سهل است، منطق را نادیده می گیرند. و ابتدا به نوع سومی از قضایا که نه صادق باشد و نه کاذب قایل می‌شوند، بعد نام آن را مهمل می گذارند. آیا قضایا و گزاره‌های دینی و تاریخی و اخلاقی و استحسانی و امثال آنها که روزمره عمده‌ترین بار تفهیم و تفاهم کتبی و شفاهی انسانها را به دوش می کشد، نه صادق است نه کاذب؛ یعنی مهمل و لایعنی است؟ به قول گیلبرت رایل:

«آیا جملاتی که خود مجلهٔ *Erkenntnis* [= شناخت؛ ارگان حلقهٔ وین] از آنها تشکیل یافته متافیزیک‌اند؟ اگر نیستند، پس آیا فیزیک‌اند یا نجوم یا جانورشناسی؟ تکلیف عبارات و فرمولهایی که اصول ریاضیات [اثر مشترک راسل و وایتهد] آکنده از آنهاست چه می شود؟ مبهوت مانده بودیم که سرنوشت رسالهٔ منطقی-فلسفی ویتگنشتاین با دعاوی دوگانه‌ای که در این عرصه دارد [شاید مراد مؤلف این باشد که در این رساله، هم با متافیزیک معارضه شده، و هم در آن اقوال و احکام متافیزیکی راه یافته است] و پژوهشهای فلسفی‌او با چالشگری یگانه‌اش [که سراپا متافیزیک است (؟)] چه خواهد شد. نویرات، شلیک، کارناپ، وایسمان و از میان ماها از همه بیشتر آیر، بی‌محابا مسئله‌ای ایجاد کرده بودیم که راه‌حلش نه در نحو منطقی زبان [اثر کارناپ] نهفته بود و نه در تراکتاتوس [همان رسالهٔ ویتگنشتاین]».[18]

دیگر اینکه اگر قضایا و احکام متافیزیک، بمعنی الاعم، آنچنانکه پوزیتیویستهای منطقی بویژه آیر می گویند «نه صادق باشند نه کاذب»، منطقاً نمی‌توان چنین قضایایی را

---

18. *Ryle*, Edited by Oscar P. Wood and George Pitcher. Introduction by Gilbert Ryle (London, Macmillan, 1971) P. 10.

مهمل یا فاقد معنی خواند. چون قضیهٔ فاقد معنی حسابش جداست و اجمالاً بررسی کردیم. یعنی نباید ارزشگذاری کنند، باید بگویند «صفر» یا «تهی» است. زیرا مهمل- که باید از نظر منطقی و معنایی، بیطرف و خنثی باشد- خنثی نیست؛ و با فحوای منفی و تخفیف آمیزی که دارد مترادف با **کاذب** گرفته می‌شود. حال آنکه چنانکه دیدیم از نظر منطقی و نیز معناشناسی و زبانی، بین صدق و کذب، و معنا و بیمعنایی فرق هست. چنانکه بین صادق بودن و مصداق داشتن هم فرق است. اینان به الزام منطق باید بگویند:

نه صادق، نه کاذب، نه با معنی، نه بیمعنی، بلکه با مرجعی نه معیّن، و نه نامعیّن.

سخن آخر اینکه خداوند فرا- منطقی است. نه اینکه غیر منطقی یا منطق‌ناپذیر یا ضد منطقی است. هرگز. هیچ ضرورتی ندارد که ساعتساز از قوانین حرکت ساعت پیروی کند. کلید این راز عظیم شکوهمند، اگر هم «منطقی» باشد «منطق» نیست. شناخت خداوند برابر است با ایمان به او؛ که الزاماً از طریق منطق نیست و غالباً هم از طریق منطق نیست. خداوند خود منشأ منطقی است که یک جلوه‌اش منطق و نطق بشری، و جلوه مشابه دیگرش ساختمان منطق‌پذیر و در عین منطق‌ناپذیر جهان هستی است.

و چنانکه در آغاز این مقال آمد، منطق که طبعاً طبق طبیعت و طاقت بشری پرداخته و پرورده شده، یکی از زبانهای حقیقت است، نه همهٔ زبانهایش. و نه تنها زبانش. منطق بشری که محدود و محکوم به محدودیتهای ذهن و زبان بشر است، همواره و بناگزیر رو به اصلاح و تکامل دارد- وگرنه دیگر به کوشیدنهای پایان‌ناپذیر و همیشگی فیلسوفان و منطقیان نیازی نبود- حال آنکه حقیقت، متعال و در عین کمال است. و از تطاول تکامل‌جوییها و منطق‌بازیهای افتان و خیزان و شکسته بستهٔ ما برکنار است.

ما چون به کاربرد ضمنی و غالباً ناخودآگاهانهٔ منطق، که همانا قواعد و قوالب عقل و تعقل است، معتاد و مجبوریم؛ هر جا که مرکب منطق پیش نرود، از رفتار باز می‌مانیم و پایان شناخت خود از هستی را پایان مرزهای هستی می‌انگاریم. حال آنکه معلوم نیست که تمامت هستی و تمامی وجوه آن- کسی چه می‌داند که هستی چه وجوهی دارد؟- معلوم علم ما و منطوق منطق ما واقع شود:

خیالِ حوصلهٔ بحر می‌پزد هیهات
چهاست در سر این قطرهٔ محال اندیش!

(حافظ)

اتحاد عاقل و معقول

مبحث مهمی در علم ادراکات (بحث المعرفة = شناخت شناسی = اپیستمولوژی) در فلسفهٔ اسلامی. این اصطلاح به صورت اتحاد عاقل به (با) معقول هم به کار رفته است و به آن اتحاد عالم و معلوم و مدرِک و مدرَک هم گفته می‌شود که شامل اتحاد عاقل با انواع ادراکات اعم از عقلی، خیالی، حسی و وهمی است. تعریف ساده و امروزین این نظریه چنین است که عاقل یا عالم (نفس = ذهن) با دانسته‌های خود یگانه است. در ظرف ذهن، علم عین معلوم و عقل (= تعقل) عین معقول است و بین اینها و عاقل یا نفس اتحاد برقرار است. به عبارت دیگر نه نفس جدا از معقولات خود می‌تواند نفس باشد و نه معقولات جدا از نفس یا عاقل، وجودی دارند.

تعریف اتحاد عاقل و معقول: در اینکه عاقل (نفس = ذهن) چیست چندان اختلافی بین حکما، اعم از قائلان و منکران این نظریه، وجود ندارد و مراد از آن قوهٔ (قوای) دراکهٔ آدمی است، یعنی گوهر بسیط مجردی که دربارهٔ مجرد (غیر مادی) بودن آن - نیز دربارهٔ بقای آن بعد از فساد بدن - تقریباً در میان فلاسفه و متکلمان اسلامی اتفاق نظر است. اما دربارهٔ معنای «اتحاد» و «معقول» اختلاف نظر بسیار است. اتحاد به چندین قسم منقسم می‌گردد که بعضی از انواع آن صریحاً باطل (محال) دانسته شده

است. از نظر آقای حسن‌زاده آملی که تحقیقات وافی در این مسأله کرده است اتحاد بر پنج قسم است: ۱) اتحاد دو وجود مستقل و ممتاز در هویت، مثل زید و عمرو که در عرض همند؛ ۲) اتحاد دو معنی و مفهوم متغایر از یکدیگر، مثل ضحک و قیام که در عرض همند؛ ۳) اتحاد دو ماهیت متخالفه مثل گاو و گوسفند، این سه نوع اتحاد محال است؛ ٤) اتحاد نظیر جنس و فصل که دو معنی و مفهوم متفاوتند در وجود نوع، یا اتحاد صفات کمالیهٔ خداوند با ذات او؛ ۵) اما اتحادی که در نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول مطرح است عبارت از اتحاد اندکاکی است، به این معنی که دو امر در طول هم بوده باشند که یکی ناقص در وجود است و دیگری صورت کمالیهٔ آن ناقص است به حسب وجود، مانند اینکه هسته نهال شود یا نطفه انسان شود یا انسان دانا گردد. مراد از «معقول» طبق تعریف آیت‌الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی که صاحب یکی از بهترین رساله‌ها در شرح این نظریه است، «معقول بالذات» است. از آنجا که شناخت معقول بالذات کلید دریافت نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول است، لذا تعاریف و آرای چند تن از صاحبنظران را در این زمینه نقل می‌کنیم. مرحوم رفیعی می‌نویسد: «معقول بالذات آن است که موجود به وجود عقلی باشد[۱] و وجودی غیر این وجود نداشته باشد. (به تعبیر دیگر) نفس ناطقه در علم و ادراک حقایقی که از ذات خود بیرون می‌باشد محتاج است به صورتی و مثالی از آن حقایق که آن صورت با حقایق خارجیه در ماهیت یکی باشد و در وجود و هستی مغایر و مخالف، و آن صورت را علم و صورت علمیه و معقول بالذات گویند. این صورت علمیهٔ معقول به خودی خود بدون واسطهٔ چیز دیگر در نزد نفس حاضر و متمثل است و مثل خود نفس عاقله مجرد و غیرمحسوس است و قائم به ماده و جسم نیست، و وجودی غیر وجود ارتباطی و اتصالی به جوهر نفس ندارد و از این جهت است که گویند صورت علمیه - که معقول بالذات است - وجود واقعی آن همان وجود اوست برای نفس. یعنی هرگز اضافه و اتصال آن به نفس از وجودش زائل نخواهد شد». به عبارت امروزین عنصر نفسانی (ذهنی، سوبژکتیو) ادراکات انسان - در مقابل عنصر خارجی (عینی، اوبژکتیو) - همان معقول بالذات است. آقای مهدی حائری یزدی می‌نویسد: «فرق معقول بالعرض با معقول بالذات این است که معقول بالعرض صورت عینی و مادی است و به ماده و طبیعت تعلق دارد و از قوای دراکهٔ ما به کلی مستقل است و تعلق حقیقی به عقل ما ندارد. معقول بالذات از احکام و صفات ماده از قبیل وضع و مکان و زمان و از لوازم ماده تجرید

شده و در یکی از مدارک ذهن ما جای می گیرد، حال اگر این تجرید کامل شد عقل آن را درک می کند و از هر جهت تحت نفوذ و قدرت خلاقهٔ ذهن می باشد». طبق نظر استاد مطهری: «معلوم اصلی و ذاتی من علم من است و آن معلوم خارجی به تبع علم من معلوم است. از این جهت است که معلوم خارجی را «معلوم بالعرض» و معلوم ذهنی را «معلوم بالذات» [= معقول بالذات] می نامند». حاصل آنکه معقول بالذات عبارتست از صورت عقلیهٔ مجرد که قائم به ذهن است، در مقابل معقول بالعرض که عبارت است از صورت عینی شیٔ در خارج که قائم به ماده است. برای تقریب به ذهن می توان گفت معقول بالذات همان معلوم یا علمی است که در فلسفه، علی الخصوص در ایده ئالیسم مطرح است و معقول بالعرض همان معلوم یا علمی است که در علم جدید علی الخصوص در علوم تجربی و طبیعی مقصود است. در نظریهٔ اتحاد، چنانکه ملاصدرا و اصحاب او می گویند، علم یا معقول، ماهیت یا عرض یا کیف نفسانی نیست، بلکه «وجود» است. ملاصدرا عبارت معروفی در این باره می گوید «وجود و علم از یک پستان شیر می نوشند» و وزان وجود با وزان علم یکی است.

سابقهٔ بحث: این نظریه فلسفی، نه دقیقاً با همین اصطلاح، نخست بار در میان حکمای اسلامی در آثار فارابی و ابن سینا پیشنهاد شده است. ابن سینا سابقهٔ این بحث را به فرفوریوس (۲۲۳- ح ۳۰۴ م) حکیم نوافلاطونی، شاگرد افلوطین و نویسندهٔ شرح حال و مدون آثار او و صاحب شرح و مدخل بر قاطیغوریاس ارسطو - که در ترجمهٔ عربی به ایساغوجی معروف است - نسبت می دهد و می گوید: «پیشوای آنان شخصی بود که به نام فرفوریوس شناخته می شد. او کتابی دربارهٔ عقل و معقولات نوشته که فلاسفه مشاء از آن ستایش می کردند در حالی که آن کتاب سراپا یاوه و بی ارزش است. آنان خود می دانند که آن را درک نمی کنند و خود فرفوریوس نیز از آن چیزی نمی دانست. مردی از معاصرانش به نقض و رد آن کتاب پرداخته. اما او هم نیز به رد و نقض این شخص مخالف پرداخته است ولی مطالب آن در این نقض از حرفهای قبلی او هم بی ارزش تر است».

نظر ابن سینا: اغلب پس از ابن سینا و شارحان آثار او تصریح کرده اند که ابن سینا می گفته است محال است ذات نفس همان معقولات او باشد. ابن سینا در فصل هفتم تا دوازدهم از نمط هفتم اشارات این نظریه را طرح و رد می کند: «جمعی از بزرگان

گمان کردند که جوهر عاقل وقتی که صورت عقلی را دریابد، با صورت یکی می‌شود. فرض می‌کنیم که جوهر عاقل الف را تعقل کرد، و بنابر سخن آنان، عاقل با عین صورت معقول از الف یکی شد. پس در این وقت آیا جوهر عاقل، وجود پیش از تعقل خود را دارد، یا آنکه هستی قبل از تعقلش باطل می‌شود؟ اگر هستی او باقی باشد همان طوری که پیش از تعقل بود، پس حال او یکسان است، چه الف را تعقل کند یا نکند و اگر هستی پیش از تعقل باطل می‌شود (از دو حال بیرون نیست) یا حالی از احوال جوهر عاقل باطل می‌شود یا آنکه به تمام ذات معدوم می‌گردد. اگر حالش تغییر می‌کند و ذاتش باقی ماند این مانند سایر دگرگونیهاست (چنانکه سیاهی به سفیدی تغییر یابد) و آن طوری که می‌گویند اتحادی نیست و اگر ذاتش باطل و تباه گردد، پس موجودی تباه شده و موجود دیگری حادث گردید، باز چیزی با چیز دیگر یکی نشده است. علاوه بر این وقتی در این فرض تأمل کنی خواهی دانست که چنین حالی هیولای مشترک می‌خواهد و پدیدار گشتن (تجدد) مرکب است نه بسیط (در صورتی که گفت و گوی ما درباره بسایط است)... و نیز هنگامی که الف را تعقل کرد، و سپس ب را دریافت، آیا همان حالی را خواهد داشت که الف را دریافت به قسمی که تعقل ب و عدم آن برابر باشد؟ یا آنکه عاقل چیز دیگری می‌شود؟ و لازمهٔ آن همان اشکال پیشین است...» منتقدان بعدی ابن سینا برآنند که ابن سینا رابطهٔ عاقل (نفس) و معقول (علم) را مانند رابطهٔ موضوع با عرض می‌داند و از نظر او علم یک کیف نفسانی است. حال آنکه علم چه بسا فوق مقولات است. یا اگر فوق مقولات هم نباشد، از مقولهٔ جوهر است. چه اگر علم عرض باشد علم آموختن (یعنی افزایش اعراض) نباید تحول خلاقه در ذات نفس را ایجاد کند. استاد حسن‌زاده آملی بر آن است که ابن‌سینا پس از این انکار صریح، در مواضع دیگر یا آثار بعدی‌اش به تصریح و تلویح قائل به صحت نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول شده است. از جمله در فصل نهم از نمط هشتم اشارات و در فصل سابع از مقالهٔ اولی کتاب مبدأ و معاد، همچنین در چند جای فصل هفتم مقالهٔ نهم الهیات شفا که در معاد است و همچنین در نجات در فصل «فی معاد الانفس الانسانیة» هم به اتحاد نفس ناطقه با عقل بسیط و هم با اتحاد آن با مطلق معقول تصرح کرده است.

پس از ابن سینا تا ملاصدرا: پس از ابن سینا امام فخر رازی به تبعیت از او و با دلایلی مشابه ادلهٔ او منکر صحت اتحاد عاقل و معقول گردید. (المباحث المشرقیة،

۳۱۹/۱ - ۳۷۹). پیش از ظهور ملاصدرا که بهترین شارح و اثبات کنندهٔ این نظریه است، بعضی حکما و عرفا در آثار خود اشاراتی گاه روشن و گاه مبهم به این نظریه کرده و به صحت آن رأی داده‌اند. از جمله بابا افضل کاشانی به نقل ملامحسن فیض در عین‌الیقین، برهانی بر اثبات اتحاد ارائه کرده است که ترجمهٔ ملخص آن از این قرار است: «در ادراک ناچار رسیدن مدرِک به ذات مدرَک است و این رسیدن یا به سبب خروج مدرِک از ذات خود است تا به مدرَک برسد و یا ادخال مدرَک است مدرَک را در ذات خود. صورت نخستین که خروج شیٔ از ذات خود باشد محال است و همچنین صورت دوم که دخول شیٔ در ذات دیگری باشد؛ جز اینکه مدرک با مدرک متحد شود و به صورت او متصور گردد» (رسائل بابا افضل، ۶۶۶/۲). بعضی از حکما و عرفای بزرگ نیز از جمله شمس‌الدین فناری (مصباح الانس، ۸۲)؛ ابن ترکه (تمهید القواعد، چاپ سنگی، ۸۸)؛ ابن عربی (در مواضع مختلف فتوحات از جمله وصل اول باب سیصد و شصت)؛ صدرالدین قونوی (نفحات، نفحهٔ ششم، هشتم، نهم، بیستم و ششم و پنجاهم، نصوص، نص سیزدهم در اتحاد علم و عالم و معلوم، چاپ سنگی، ۱۹۶) قائل به این نظریه‌اند. چنانکه حاج ملا هادی سبزواری در اسرارالحکم و شرح مثنوی تصریح کرده است، مولوی نیز ابیاتی در شرح و تأیید این نظریه دارد:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای
مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گلست اندیشهٔ تو گلشنی
ور بود خاری تو هیمهٔ گلخنی

و در جای دیگر:

جان نباشد جز خبر در آزمون
هر کرا افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر
از چه زان رو که فزون دارد خبر

و در جای دیگر:

چون سر و ماهیت جان مخبرست
هر که او آگاه‌تر با جان‌ترست

اقتضای جان چو ای دل آگهیست
هر که آگه‌تر بود جانش قویست

حافظ هم گویی به این نظریه نظر دارد که می گوید:

گوهر معرفت اندوز (آموز) که با خود ببری
که نصیب دگرانست نصاب زر و سیم

نظر صدرالمتألهین: چنانکه گفته شد ملاصدرا بهتر و بیشتر از هر فیلسوف قبل یا بعد از خود به این نظریه پرداخته و به آن صورت و سامانی برهانی داده است. استاد مطهری می‌نویسد: «فرضیهٔ او بر این اساس است که نفس در ابتدا علم به ذات خودش دارد. وقتی که علم به غیر پیدا می کند، این علم به غیر پیدا کردن به منزلهٔ گسترده‌شدن نفس است. یعنی نفس یک حقیقتی است که قابل توسعه و قابل گسترش و گسترده‌شدن است و این نظیر حرفی است که ما در باب اجسام اگر قائل به حرکت جوهر بشویم می گوئیم». آری قول به اصالت وجود و حرکت جوهری از مبانی نظریهٔ اتحاد عاقل و معقول در نزد صدرالمتألهین است: «در بحث از اتحاد عاقل به معقول باید به حرکت جوهری توجه داشت که اصلی مهم در این امر خطیر است زیرا که ارتقاء نفس به حرکت استکمالی و اشتداد وجودی اوست». خلاصهٔ نظر ملاصدرا در بیان اتحاد عاقل و معقول چنین است: ۱) صورتهای فعلیه‌ای که همواره فعلیت اشیاء را تشکیل می‌دهند، دوگونه‌اند: معقول بالذات (قائم به ذهن) و معقول بالعرض (قائم به ماده)؛ ۲) حکما در این مسأله متفقند که وجود معقول همیشه برای عاقل است، یعنی وجود نفسی صورت معقولهٔ چیزی جز وجود صورت معقوله برای عاقل نیست؛ ۳) صورت معقوله‌ای که مجرد از ماده و قائم به ذهن است همیشه معقول بالفعل است، اعم از اینکه خارج از ذات خویش عاقلی داشته باشد یا نداشته باشد. بطوری که حکم معقولیت برای معقول بالفعل به هیچوجه قابل انفکاک نیست؛ ٤) چیزی که در مقام ذات و قطع نظر از هر گونه چیزی که با ذات آن بیگانه است معقول بالفعل باشد به حکم قانون تضایف عاقل بالفعل نیز خواهد بود... و به این ترتیب قاعدهٔ مهم اتحاد عاقل و معقول صورت تحقق می پذیرد (اسفار، طبع حروفی، ۳۱۲/۳-۳۱٦). برهانی که ملاصدرا برای اثبات صحت این نظریه به کار برده است به برهان تضایف معروف است و بهترین روایت از این برهان را در کتاب مشاعر، مشعر هفتم، به دست داده است که بخشی از ترجمهٔ فارسی آن نقل می‌شود. «باید دانسته شود

که هر صورت ادراکیه، چه صورت معقوله باشد ، و چه محسوسه، متحدالوجود است با مدرک، به برهانی که از جانب خدای تعالی بر قلب ما فایض شده، و آن چنین است که هر صورت ادراکیه، مثلاً صورت عقلیه، وجودش فی‌نفسها و معقولیتش - یعنی وجودش از برای عاقل - یک چیز است بدون تغایری. به این معنی که ممکن نیست فرض شود از برای صورت عقلیه نحوی دیگر از وجود که به حسب وی معقول از برای این عاقل نباشد ، والا آن صورت عقلیه، صورت عقلیه نباشد و بعد از تقریر این مقدمه گوئیم که این صورت عقلیه مباین از وجود عاقل نتواند بود ، به این معنی که او را وجودی باشد و عاقل را وجودی دیگر، که اضافهٔ معقولیت و عاقلیت عارض آن دو باشد ، همچنانکه اب و ابن و ملک و مدینه راست، و سایر مضافات که اضافه عارض آنهاست بعد از وجود ذات. والا - یعنی اگر وجودش مباین از وجود عاقل باشد - وجودش به عینیه معقولیتش نباشد و حال آنکه فرض چنین بود ، هذا خلف. پس لازم شد که صورت معقوله با فرض تنهائی و تفرد از ماعدا ، باید معقول باشد . پس لازم آید که عاقل نیز باشد . زیرا که معقولیت بدون عاقلیت صورت نبندد ، چنانکه شأن متضایفین است، و گفته‌اند : المتضائفان متکافئان قوة و فعلاً ... (المشاعر، با ترجمهٔ فارسی بدیع الملک میرزاعماد الدوله، ۱۹۲). همهٔ شارحان بعد از ملاصدرا ، علی‌الخصوص مفسران معاصر این نظریه، هر یک بحث مستوفائی در تبیین برهان تضایف کرده‌اند و برای تفصیل بیشتر در این باب باید به آثار آنها - که در منابع این مقاله یاد شده - مراجعه کرد.

شارحان پس از ملاصدرا و عصر حاضر: پس از ملاصدرا ملامحسن فیض و ملا عبدالرزاق لاهیجی در آثار خود اشاراتی به این نظریه کرده‌اند . در میان فلاسفهٔ متأخر، بیش از همه حاج ملاهادی سبزواری به این نظریه پرداخته است.

او در شرح منظومه اشاره‌ای گذرا به اتحاد عاقل و معقول دارد که از آن بیشتر چنین برمی آید که نظر دیگران را بازگو می کند تا عقیدهٔ فلسفی خود را . ولی در تعلیقاتش بر اسفار به ژرفکاوی در اطراف این مسأله می‌پردازد . چنانکه در تعلیقهٔ آخر فصل هفتم از طرف اول مرحلهٔ دهم اسفار، شش برهان در اثبات آن نقل کرده است. همچنین در اسرارالحکم (طبع شعرانی، ۷۶ ، ۳۰۸) به تعابیر گوناگون در مقام اثبات این نظریه برآمده است. در عصر حاضر آیت‌الله سید ابوالحسن رفیعی قزوینی (۱۳۱۵-۱۳۹۶ ق) رساله‌ای موجز و دقیق در شرح و اثبات اتحاد عاقل و معقول نگاشته که با حواشی

حسن‌زاده آملی به طبع رسیده است (تهران، ۱۳۶۱ ش). علامه محمد حسین طباطبائی در نهایت الحکمة بحثی دربارهٔ این نظریه دارد و شاگرد نامدارش، استاد مرتضی مطهری، در شرح متوسط و مبسوط خود بر منظومه، به شرح و بیان این نظریه، در چهارچوب مکتب صدرائی پرداخته است. ابوالحسن شعرانی و مهدی الهی قمشه‌ای و میرزا مهدی آشتیانی هر یک شرحی بر این نظریه و در قبول و اثبات آن نوشته‌اند. دکتر مهدی حائری یزدی نیز در دو اثر خود علم کلی و کاوشهای عقل نظری بحث جامع و نسبتاً مبتکرانه‌ای در اتحاد عاقل و معقول دارد. آخرین و جامع‌ترین کوشش در اطراف این مسأله مجموعهٔ دروس استاد حسن‌زاده آملی است که تحت عنوان اتحاد عاقل به معقول (تهران، ۱۴۰۴ ق) به طبع رسیده است.

خاتمه در فایدهٔ این نظریه: قطع نظر از اصطلاحات و زبان پیچیده‌ای که در بیان این نظریه و اثبات آن به کار رفته، فایدهٔ این نظریه از نظر اخلاق و حکمت عملی در این پیام است که هر کس داناتر است «انسان‌تر» است (یعنی اشتداد وجودی دارد) و علم و اندیشه و تعقل و آموخته‌ها و به طور کلی اخلاق و فرهنگ انسانی که بخش اعظم آن آگاهانه و با کوشش کسب می‌شود، با گوهر جان آدمی پیوند می‌یابد و کارنامهٔ او را تشکیل می‌دهد و در این نشأهٔ و نشأهٔ آخرت هم قرین جدائی ناپذیر او بلکه خود اوست. البته باید گفت هر نوع محفوظات و اطلاعات پراکنده و طوطی‌واری که شخص می آموزد با نفس او یگانه نمی‌گردد. بلکه مراد معارفی است که بر اثر تأملات و مراقبتهای ژرفکاوانه جذب قوای ادراکهٔ او می‌شود و غذای روحانی او را تشکیل می‌دهد و مجموعه‌ای از دانش و بینش و فرهنگ و فرزانگی است که تحول خلاق در شخصیت پدید می آورد، و با عمل صالح قرین است و بلکه زایندهٔ آن است و این همانست که غایت قصوی از نظریهٔ اتحاد عاقل معقول است.

منابع

اسفار، ۳/ ۳۱۲-۳۱۶؛ المشاعر، ملاصدرا، با ترجمهٔ فارسی عمادالدوله، ۱۹۲؛ ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات، ابن سینا، نگارش حسن ملکشاهی (تهران، ۱۳۶۳) ۳۸۰-۳۸۱؛ شرح منظومه، مرتضی مطهری، ۷۲/۱-۱۰۸؛ شرح مبسوط منظومه، مرتضی مطهری، ۹/۲-۵۸؛ اتحاد عاقل به معقول، رفیعی قزوینی، مقدمه و تعلیقات حسن‌زاده آملی، (تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۱ ش)؛ کاوشهای عقل نظری، حائری یزدی (تهران، ۱۳۴۷ ش) ۱۵۲-۱۷۱؛ علم کلی، حائری

یزدی (تهران ۱۳۳۹ ش) ۳۴-۳۶؛ قواعد کلی فلسفی، ابراهیمی دینانی (تهران، ۱۳۵۸ ش) ۲/۹۸-۱۱۰.

پوپر بزرگترین منتقد زندهٔ مارکسیسم

کارل رایموند پوپر Karl Raimond Popper فیلسوف اتریشی علوم طبیعی و اجتماعی در سال ۱۹۰۲ در وین به دنیا آمد، و در دانشگاه وین ریاضیات و فیزیك و فلسفه آموخت. اگرچه عضو «حلقهٔ وین» و جزو پوزیتیویستهای منطقی نبود و با بسیاری از آموزه های آنان به شدت مخالف بود، با چندین نفر از اعضای این حلقه علائق مشترك، و بر رودولف کارناپ تأثیر معتنابهی داشت. نخستین کتابش منطق اکتشاف علمی *Logik der Forschung* در سال ۱۹۳۵ جزو انتشارات حلقهٔ وین منتشر شد. این واقعیت خالی از طنز نیست که این کتاب اگرچه به قصد رد آراء پوزیتیویستهای منطقی نوشته نشده، ولی شامل مهمترین دلایلی است که در رد نظریات اساسی پوزیتیویستها، بویژه دربارهٔ علم و فلسفه و فلسفهٔ علم و تحلیل زبان اظهار شده است، ولی پوزیتیویستها بی آنکه عمق تفاوتها را دریابند، آراء اصیل پوپر را راه‌حلهای دیگری برای حل همان مسائل که خود در پیش داشتند می‌انگاشتند و پوپر را از خود می دانستند، چنانکه همان حسن ظن یا سوءتفاهم را به نحوی عمیقتر در حق ویتگنشتاین داشتند. ترجمهٔ انگلیسی این کتاب تحت عنوان *Logic of Scientific Discovery* در سال ۱۹۵۷ منتشر شد، و بویژه از آن زمان به بعد، به عنوان یکی از

مهمترین آثار در فلسفهٔ علم شناخته شد. در سال ۱۹۳۷ برای تدریس به یکی از دانشگاههای نیوزلند رفت و تا سال ۱۹۴۵ در آنجا ماند، و سپس به انگلستان بازگشت و به تدریس در دانشکدهٔ اقتصاد دانشگاه لندن پرداخت، گویا دانشگاه کمبریج و آکسفورد او را به استادی نپذیرفته بودند.

بسیاری از صاحبنظران پوپر را بزرگترین منتقد زندهٔ مارکس و مارکسیسم، و نیز بزرگترین فیلسوف علم می‌شمارند. کتاب جامعهٔ باز و دشمنانش *Open Society and its Enemies* او، که در دورهٔ درگیری جنگ دوم جهانی تألیف شده، و در پایان جنگ، سال ۱۹۴۵، در دو جلد منتشر شده، دومین کتاب مهم اوست که اینك به چاپ چهاردهم پانزدهم رسیده است. جلد اول این کتاب در نقد فلسفهٔ سیاسی و اجتماعی افلاطون است. او مدینهٔ فاضلهٔ افلاطون را شبیه به جامعه‌هایی که تحت حکومتهای توتالیتر (تك حزبی، جامع‌القوا) اداره می‌شوند می‌داند و مردود می‌شمارد. جلد دوم به نقد مارکس و مارکسیسم اختصاص دارد. بریان مك گی، که این سطور به قصد معرفی کتاب پوپر او نوشته می‌شود، می‌گوید: «اعتراف می‌کنم که نمی‌دانم چگونه ممکن است کسی نقد پوپر را از مارکس بخواند و باز هم پیرو مارکس باقی بماند» (ص ۱۲٤) و دو فصل از کتابش را به بحث در اطراف جامعهٔ باز و دشمنانش اختصاص داده است، و نمونه‌های شگرفی در نقد مارکسیسم از پوپر نقل کرده است. پوپر خود در نوجوانی به مارکسیسم روی آورده ولی بزودی از آن - و سپس حتی از سوسیالیسم - روی برتافته است.

منظور پوپر از جامعهٔ باز، در این کتاب، جوامع پیشرفتهٔ علمی - صنعتی غرب است که دموکراسی پارلمانی و به همین جهت امکان انتقاد، و به همین جهت امکان اصلاح دارند. البته در یك مصاحبه در پاسخ پرسشگر می‌گوید مراد او وضع بالفعل این جوامع نیست، بلکه وضع ایده‌آل و آیندهٔ بهتر آنهاست. در اینجا پوپر تز اصلی خود را در فلسفهٔ علوم طبیعی، یعنی پیشرفت علم بر اثر انتقاد یا ابطال‌پذیری مداوم را به علوم اجتماعی نیز تسری داده است. «دشمنان جامعهٔ باز» و به عبارت دیگر جوامع بسته را جوامع توتالیتر که ظرفیت قبول انتقاد و لذا امکان اصلاح ندارند، می‌شمارد. بویژه فاشیسم آلمان و استالینیسم را. وی بر آن است که مارکسیسم در دامان تساهل دموکراسی غرب پرورده شده و احیای مجدد آن نیز در

دهه های اخیر در دامان همین دموکراسیها آغاز شده است. و این را اقتضای طبیعت جامعهٔ باز می داند.

کتاب دیگر پوپر در زمینهٔ فلسفهٔ علوم اجتماعی فقر مذهب اصالت تاریخ (یا تاریخ‌نگاری) *Poverty of Historicism* است (۱۹۴۴) که تحت عنوان فقر تاریخیگری، به ترجمه آقای احمد آرام به فارسی ترجمه شده است. (تهران، خوارزمی، ۱۳۵۰، چاپ دوم با تجدید نظر ۱۳۵۸، ۱۸۴ ص) این کتاب را می‌توان ذیلی بر کتاب جامعهٔ باز و دشمنانش دانست. آرتور کستلر در نقدی که در سال ۱۹۵۷ در ساندی تایمز بر این کتاب نوشته، گفته است: «شاید از میان کتابهایی که امسال منتشر شده است تنها کتابی باشد که بعد از این قرن نیز دوام خواهد آورد». پوپر در این کتاب ثابت کرده است که منطقاً برای ما امکان ندارد جریان آیندهٔ تاریخ را پیشگویی کنیم، و آن را دارای سیر تکاملی محتوم به سوی فلان ناکجاآباد بدانیم. چه این پیشگویی و در واقع آیندهٔ تاریخ مبتنی بر نحوه و میزان پیشرفت علم و کشفیات علمی است، که خود اگرچه محتوم است ولی تفصیلاً معلوم نیست، زیرا اگر معلوم بود همانا اینك جزو علم امروزی در می آمد. توضیح بیشتر اینکه اگر اینك با قاطعیت بگوییم که فلان اختراع یا کشف علمی در ۱۵ سال آینده تحقق خواهد یافت، آیا این حرف یا این حدس را از روی تعارف می‌زنیم یا از روی تحقیق؟ اگر از روی تحقیق است، تفصیل آن از چه قرار است؟ اگر تفصیل عالمانه و علم پسندانه‌ای دارد که دیگر بقول حافظ «ساقی کجاست گو سبب انتظار چیست». اگر بگویند بستگی به میزان حمایتهای مادی و مالی دارد، در این صورت چرا نمی توانند این روشن‌ترین و ساده‌ترین بخش پیش‌بینی خود را حساب کنند و یا چرا حمایتگران مادی چنانکه باید با این آیندهٔ روشن روی پیش‌بینی آنها حساب نمی‌کنند. جان کلام چنانکه بسیاری از فیلسوفان و فیلسوفان علم، از جمله پوانکاره و خود پوپر و بسیاری از اهل علم از جمله اینشتین و پلانك گفته‌اند این است که علم اگرچه با قانونهای طبیعت، یا دقیقتر بگوییم اطلاق قانون بر طبیعت، سر و کار دارد و خود قانون‌ساز است، ولی به یك تعبیر قانونمند نیست، یعنی قانون‌بردار نیست؛ زیرا حدی - و حد مهمی - به «تخیل خلاقه» و تصادفهای غیر مترقبه و عناصر و عوامل پیش‌بینی ناپذیر، و کوششها و کششها و استعدادهای فردی محاسبه ناپذیر دارد. به

تعبیر دیگر نمی‌توان گفت که علم همواره باید از مشاهده شروع کند و به قانون‌سازی بینجامد، چه بسا در یك مورد از تخیل آغاز کند و فرضیه‌ای - که در واقع حالت جنینی نظریه است - ، پیش از تجربه بسازد، و بعد با تجربه و مشاهده تأیید بشود (فی‌المثل اتمیسم ابتدایی ولی نبوغ آمیز دموکریتوس)، یا بالعکس از مشاهده‌های مکرر و مراحل معهود آزمون و آزمایش بگذرد و به نظریه و قانون بینجامد ولی اطّراد و انسجام قطعی نداشته باشد (مانند مکانیك نیوتون در برابر نظریهٔ نسبیت) یا چنان باشد که نه در تخیل بگنجد نه در تور تجربه و مشاهده (مانند بخش معظم فیزیك کوانتوم که بر خلاف تمامی شعبه‌ها و موضوعات علم، سر از سلطهٔ علیت که بنیاد علم بر آن استوار است پیچیده است و حتی به آن و جست و جوی موارد منطق و ریاضیات نیز تن در نمی‌دهد.) انکار این حقایق یعنی اثبات «فقر تاریخیگری».

سایر آثار پوپر غالباً در زمینهٔ فلسفه و فلسفهٔ علوم طبیعی است، از جمله گمان‌زنیها و گمان‌شکنیها *Conjectures and Refutations* (۱۹۶۳). تز اصلی پوپر در این کتاب این است که علم، یعنی معرفت علمی، برخلاف آنچه بسیاری مسامحتاً تصور می‌کنند قطعی و یقینی نیست، زیرا اگر چنین بود یافته‌ها و دستاوردهای علمی ثابت و ابدی بود، و هرگز احتیاج به جرح و تعدیل و انتقاد و اصلاح نداشت. و فی‌المثل آنچه ارشمیدس، یا حتی نیوتون، یافته بود حقایق ثابتهٔ ابدی می‌بود. حال آنکه تاریخ علم به روشنی حکایت از سیر تصحیح و تکامل تدریجی علم و معرفت علمی دارد. به نظر پوپر، علم طبعاً گمان آمیز Conjectural و آمادهٔ جرح و تعدیل یا گمان‌شکنی است. سیر تکوین علم از سلسلهٔ پیوستهٔ گمان‌زنیها و گمان‌شکنیها می‌گذرد. حدسها با روش کلی آزمون و خطا در معرض رد و ابطال و نقض و ابرام قرار می‌گیرند. و باید عمداً این روند یعنی ابطال آنچه باطل است تسریع شود، وگرنه باطل حق‌نما جان می‌گیرد، و دیر می‌پاید. باید در گمان شکنی بی‌تعارف بود. زیرا از آنچه آسیب‌پذیر است نمی‌توان چیزی ساخت که آسیب‌پذیر باشد. و هیچ حدسی و نظری از ابتدا آسیب‌ناپذیر و قطعی و بتّی نیست و تا پایان هم نخواهد بود. همواره فرضیه‌ها و نظریه‌های موقت رقیب در کار است؛ باید به تنازع بقای میان آنها میدان داد و از آن میان انتخاب اصلح کرد. در

کتاب مهم دیگرش معرفت عینی *Objective Knowledge* (۱۹۷۳) اولاً علم آفرینی را خاصیّت طبیعی بشر می‌شمارد و آن را با انگبین تراویدن زنبور و تار تنیدن عنکبوت تشبیه می‌کند. سپس تز «جهان سومین» را طرح می‌کند. پوپر به سه جهان قائل است جهان اول جهان اشیاء و اعیان خارجی است که به نظر رئالیستی او مستقل از ذهن و آگاهی بشر وجود و تأصل دارد. جهان دوم، جهان اذهان افراد است که با تخیلات و هوسها و سبک و سلیقه‌های فکری و شخصیات هر کس آمیخته است. برخلاف اعیان که واحدند اذهان مختلف‌اند. جهان سومین عالم علم و خلاف هنر و فرهنگ است. جهان فرمول‌های ریاضی و فیزیک و منطق و احکام فلسفی و آرای کلامی و فرضیه‌های کیهانشناختی و نظریه‌های زبانشناسی و نظایر آن. جهانی که به ذهن یک فرد متکی نیست یعنی غیر شخصی و غیر فردی است، جمعی و اجتماعی است و لذا عینی *Objective* است و معمولاً بر روی مدارک علمی که عبارت از جزوه و کتاب و نشریه و کتابخانه و فیلم و فیلمخانه و موزه و نظایر آنهاست محفوظ است و این جهانی است مستقل و خودمختار، یعنی در آفرینش به بشر و ذهن اِو متکی است ولی در بقا و ادامه حیات مستقل و قائم به ذات است. پوپر خود اذعان می‌کند که فکر اصلی این تز را از «مُثُل» افلاطون اقتباس کرده است. امّا کتاب پوپر نوشتهٔ بریان مگی که از دوستان و دستیاران پوپر است، کتابی است خوش تدوین و پر مطلب و شاید در میان هشت ده کتابی که دربارهٔ آراء و عقاید پوپر نوشته‌اند یکی از بهترینها باشد که مفاهیم کلیدی تفکر فلسفی و اجتماعی و فلسفهٔ علم پوپر را با مثالهای روشن و نقل قولهای کافی از آثار مختلف او به‌دست می‌دهد. ترجمهٔ کتاب که به قلم آقای منوچهر بزرگمهر است، جز در موارد معدود شیوا و روشن است. فصول کتاب بعد از مقدمه از این قرار است: نظر متداول و نظر پوپر و نظریهٔ او موسوم به عالم سوم، علم عینی، جامعهٔ باز دشمنان جامعهٔ باز، پس نوشت، فهرست (اجمالی) آثار پوپر. درپایان امید است اهل علم و اهل فلسفه کمر همت به ترجمهٔ آثار عمدهٔ پوپر ببندند.

دربارهٔ «جهان بینی علمی»

جهان بینی علمی (*The Scientific Outlook*)، اگر از کتابهای مهم و ماندنی راسل نباشد - که نیست - بی‌شک از کتابهای خواندنی و خوشایند اوست. برتراند آرتر ویلیام راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) در ایران فیلسوف شناخته شده و پرخواننده‌ای است و شاید بیش از ده اثر از او به فارسی ترجمه شده باشد از جمله تاریخ فلسفهٔ غرب و عرفان و منطق (هر دو به ترجمهٔ آقای نجف دریابندری)؛ مسائل فلسفه، تحلیل ذهن و علم ما به جهان خارج (هر سه به ترجمهٔ آقای منوچهر بزرگمهر).

جهان بینی علمی کتابی در فلسفهٔ علم و جامعه‌شناسی علم است، ولی از نظر معرفت‌شناسی یا ارزیابی معرفت علمی به پای دو کتاب مهم دیگرش علم ما به جهان خارج و حدود و ثغور معرفت انسانی (*Human Knowledge, Its Scope And Limits*) (۱۹۴۸، ۱۹۷۶) نمی‌رسد.

باری، چاپ اول ترجمهٔ فارسی این اثر در سال ۱۳۵۱ از سوی دانشگاه تهران و چاپ دوم آن در سال ۱۳۵۵ در سلسله کتابهای سیمرغ انتشارات امیرکبیر و اینک چاپ سوم آن از سوی انتشارات آگاه منتشر گردیده است. کتاب دارای سه بخش است: بخش اول: معرفت علمی، شامل این

مباحث (نمونه های روش علمی، خصال ویژهٔ روش علمی، محدودیتهای روش علمی، فلسفهٔ علمی، علم و دین)؛ بخش دوم: تکنیک علمی، شامل این مباحث (سپیده‌دم تکنیک علمی، استفاده از فن در طبیعت بیجان، استفاده از فن در زیست‌شناسی، استفاده از فن در فیزیولوژی، استفاده از فن در روانشناسی، استفاده از فن در جامعه)؛ بخش سوم: جامعهٔ علمی شامل این مباحث (جوامعی که به شیوهٔ مصنوعی آفرینش می‌یابند، فرد و جمع، حکومت علمی، تعلیم و تربیت در جامعهٔ علمی، تولید مثل علمی، علم و ارزشها)، و در پایان واژه‌نامه و فهرست راهنماست.

در آغاز کتاب مقدمهٔ کوتاهی از محسن هشترودی و مقدمهٔ بلندی از مترجم تحت عنوان «جهان بینی علمی و بررسی اجمالی جهان‌بینی برتراند راسل» آمده است. شامل قسمت اول نگاهی تند [یعنی گذرا] به قانونمندیهای کلی نظام معرفت (الف: ذهن و فرهنگ؛ ب: شعور اجتماعی؛ ج: جهان بینی؛ د: ایدئولوژی).

قسمت دوم نگاهی گذرا به جهان بینی برتراند راسل (الف: برتراند راسل و علم؛ ب: برتراند راسل در باب فلسفه؛ ج: برتراند راسل و اومانیسم؛ د: برتراند راسل، فاشیسم و راسیسم؛ و: برتراند راسل و ارزش؛ ز: خلاصه).

مترجم در این مقدمهٔ مترقیانه، توبیخهای دوستانه‌ای به لرد راسل می‌نماید و از اینکه جهان‌بینی علمی او «جهان بینی علمی» به معنای اخص و اخیر کلمه - بویژه در ایران - نیست، دل نگرانی خود را اظهار می‌دارد و گهگاه کلمات فاشیسم و راسیسم را در ارزیابی اندیشهٔ او - که لااقل نیم قرن از عمر بلندش را صرف مبارزهٔ قلمی و قدمی با فاشیسم و راسیسم کرده - جابجا می‌کند. از جمله تغیّرهای دوستانهٔ مترجم به مؤلف:

«... راسل در برخورد با این مسائل از رابطهٔ منظم بین ایدئولوژی و ساختار اجتماعی - اقتصادی غافل می‌ماند و در نتیجه بارها به بیراهه افتاده و از درک علل دردهایی که او را به عنوان یک انسان آزاده می آزارند دور می‌افتد. مثلاً می گوید که «عصر ما از انبوه دانش هضم نشده رنج می برد، چه یکی از پس افتادگیهای عمدهٔ عصر ما، پس افتادگی اندیشه از علم است. ظاهر پدیده همین است ولی ماهیت آن جز این است، جامعهٔ سرمایه‌داری...» [ص ۲۱] یا:

«... وی به انسان آزاده ارج می‌نهد و تحمل دیکتاتوری را خلاف حیثیت انسان می‌شمارد. لیکن ما در این آرمانگرایی راسل به یک سیستم علت و معلولی و عملی بر

نمی‌خوریم؛ بدین معنی که راسل مدلی پیش نمی‌نهد که چگونه می‌توان جامعهٔ سالم و شخصیتهای متعادلی [ترانساندانتال] (کذا فی المتن) ببار آورد و نیز از، شناختن پایهٔ اجتماعی دیکتاتوری غافل می‌ماند و دیکتاتوری را نه پیامد یک شیوهٔ مالکیت بلکه یک گرایش ذهنی می‌داند و به همین سبب پرخاشگریهای او به ریشهٔ درد نمی‌رسد و تعلیماتش از ستایش شرافت و فرزانگی و نکوهش رذالت و دنائت فراتر نمی‌رود» [ص۲٤].

در پاسخ استعجالی به این بیانات از ذکر این حداقل ناگزیریم که اولاً سیستم علت و معلولی - اگر اصولاً چنین «سیستمی» وجود داشته باشد - همچو مهم نیست و اگر هم مهم باشد تصور نمی‌کنم راسل، که خود بعد از هیوم و کانت بزرگترین شارح و ناقد مفهوم علیت است، از آن غافل باشد. اما اینکه نوشته‌اند «راسل» مدلی پیش نمی‌نهد که چگونه می‌توان جامعهٔ سالم و شخصیتهای متعالی [ترانساندانتال] ببار آورد.» در واقع تکلیف و توقع شاقی است. نظامهای علی‌البدل، که مترجم محترم در مد نظر دارند، هم مدل دارند، هم سیستم علت و معلولی و هم همهٔ اسباب علمی دیکتاتورسازی، چنانکه تاریخ پنجاه شصت سال اخیر جهان حکایت می‌کند. باری آزادگی راسل اقتضا می‌کند که هشداردهنده و منتقد باشد و اگر جز این باشد، آن وقت جزو همان نظامی خواهد شد که مترجم محترم نمی‌پسندد. اصولاً اگر مدلی و نسخه‌ای برای دیکتاتور نشدن وجود داشته باشد، باز هم باید از امثال راسل فراگرفت. دیگر اینکه معلوم نیست دیکتاتوری صرفاً پیامد یک شیوهٔ مالکیت باشد. تاریخ معاصر نشان داده است که با تغییر شیوهٔ مالکیت هم دیکتاتور و دیکتاتوری از بین نمی‌رود. دیکتاتوریهایی که بر پرولتاریای ترانساندانتال متحد نشدهٔ جهان اعمال می‌شود، اولاً تازگی ندارد، ثانیاً زادهٔ یک توهم است: این توهم که با تغییر شیوهٔ مالکیت، جهان تغییر می‌یابد و برهوتها بهشت می‌شود.

راسل در بخش سوم این کتاب، یعنی جامعهٔ علمی، تصویری با طنز تلخ و تخیل آزاد از جامعهٔ علم‌زدهٔ فوق صنعتی لجام گسیختهٔ بی‌اخلاق بی‌عاطفه، که علمش قدرت‌گرا است و در خدمت طبقهٔ حاکمه و دولتهای برتر از ابرقدرت یا دولت واحدهٔ جهانی، به دست می‌دهد. در این جامعه همه جور دستکاری علمی و فنی و تصرف و تحریفهای غیرانسانی در تعیین میزان هوش در حالت جنینی و اصلاح نژاد و کوتاه‌کردن دوران بارداری و خشکاندن ریشهٔ مهر مادری و عاطفهٔ پدری و هر نوع عشق و هنر و

اخلاق و رفاقت و همدلی، از سوی طبقهٔ حاکمه اعمال می‌شود ، که جانب نژاد سفید را عزیز می‌دارد و سیاهان را فقط برای انجام کارهای بدنی طاقت‌فرسا می‌پرورد و نظایر آن. آلدوس هاکسلی نویسندهٔ بزرگ معاصر انگلیسی هم، یک سال بعد از انتشار جهان‌بینی علمی راسل داستان معروف تخیلی علمی خود *The Brave New World* [ترجمهٔ فارسی: دنیای قشنگ نو. ترجمهٔ سعید حمیدیان. تهران. پیام. ۱۳۵۲] را منتشر می‌کند که پرداخت هنرمندانه‌تری از همین مضمون است با همین طنز غریب و ژرف‌بینی تکان دهنده. مراد راسل از تصویر این جهان پر از قساوت و پیشرفت، هشدار دادن و نهیب زدن به وجدانهای به خواب رفتهٔ دانش ورزان و سیاستمداران و روشنفکران و همهٔ دست‌اندرکاران و اشارت‌دانان است. و خود را به کاساندرا تشبیه می‌کند که طبق توضیح مترجم یکی از ارباب انواع یونانی است که «چون عشق خدایان را نپذیرفت به مجازات دردآگینی محکوم شد ، بدین معنی که تا عمر دارد ، بر روی زمین همواره به راستی سخن گوید ولی هیچکس باورش ندارد ...» [ص ۲۱۹].

و در فصل پایانی و مؤثر کتاب تصریح می‌کند «جامعهٔ علمی با خصوصیاتی که در فصول پیشین طرح شده است، نباید یک پیش‌بینی کاملاً جدی تلقی شود . چه این پیش‌بینی‌ها تلاشی است برای تجسم دنیائی که از حاکمیت تکنیک مطلق‌العنان نتیجه خواهد شد ...» [ص ۲۲۱] یا : «و بدین ترتیب هر قدر که به عنوان عاشق از دنیا دوری گزینیم، همان قدر به عنوان تکنیسین زمام آن را به دست می‌گیریم. لیکن این جدائی، روحاً کشندهٔ بهترین ودیعهٔ وجود انسانی است، و به محض اینکه شکست جنبهٔ مابعدالطبیعی علم احساس شود ، قدرت تکنیکی آن از طریقی نظیر شیطان‌پرستی، که معادل ترک محبت است، قابل حصول خواهد بود . این است دلیل بنیادی آنکه باید سیمای جامعه علمی را تشویش‌آمیز تلقی کرد . جامعهٔ علمی در شکل خالص خود ، نظیر آنچه به تجسم آن کوشیدیم، با تعقیب حقیقت، با محبت، با هنر ، با سرور ملهم از طیب خاطر و با هر آرمانی که آدمی تاکنون پرورده است، بجز ترک لذت زاهدانه، آشتی‌ناپذیر است.» [ص ۲۲۴]. مترجم با آنکه به طنز و تلمیح راسل وقوف کامل دارد و این را مشروحاً در مقدمه - بویژه صفحهٔ ۲۵ - طرح کرده است، چندین بار اظهارنظرهای غیر منصفانه‌ای در حق راسل می‌کند ، از جمله:

«بجاست اگر خواننده جوهر این اندیشه را با اندیشه‌ای در جمهوری افلاطون یا

حتی نبرد من هیتلر به مقایسه بگذارد. در واقع راسل در این آینده‌نگریهای خود تنها به ادامه یافتن روندهای موجود جامعهٔ سرمایه‌داری خود چشم دوخته، آن هم بطور یک طرفه، بدان سان که ریشهٔ روندهای مخالف را ندیده گرفته است. در حالی که تاریخ همین سالهای بعد از نگارش کتاب حاضر (سال ۱۹۳۱) خود دلیل است به اینکه اولاً تقریباً همهٔ این پیش‌بینیهای راسل نادرست بوده است...» [ص ۲۷].

اولاً مگر راسل برای تحقق تصورات بیم‌انگیز خود زمان تعیین کرده است؟ ثانیاً ظهور حکومتهای یکه‌تاز و جامع‌القوا (توتالیتر)، که نازیسم و فاشیسم فقط یك نمونهٔ آن بود، ربطی به پیش‌اندیشیها و نگرانیهای راسل ندارد؟ به ویژه اگر توجه داشته باشیم که داعیه‌های علمی و علم‌گرایی هیتلر از امثال استالین هم کمتر نبوده است. مترجم در مقدمهٔ خود راسل را همچنان در معرض شماتتهای مترقیانهٔ خود قرار می‌دهد:

«و اگر شخصی مثل برتراند راسل، علی رغم میل خود، جامعهٔ آینده را مملو از بیگانگی از خود، فاشیسم و راسیسم، خوشباشی لاابالیگری، خشونت و تحمیق سیاسی - فرهنگی، و فضیلت ژنتیک (!) [نقطه گذاری مطابق با اصل است] می بیند، در واقع تاوان اتخاذ یک موضوع سخیف را پس میدهد...» [ص ۲۶]. راسل با طنز تلخ و تخیلی خود هشدار داده است که مبادا در آینده، در آینده‌ای نزدیک یا دور، به چنان جامعهٔ غیرانسانی‌ای برسیم، و مترجم محترم چنین فرا می‌نماید که راسل طراح و آرزومند چنین مدینه فاضله‌ای است.

باری بگذریم، و اندکی به ترجمهٔ فارسی این اثر بپردازیم. می‌توان گفت ترجمه یعنی نثر ترجمهٔ جهان بینی علمی راحت و روان و غالباً مفهوم و روشن است. نگارندهٔ این سطور متن اصلی کتاب راسل را در ختیار ندارد تا از روی تحقیق و با مقابله و تطبیق سخن بگوید، اما در ضمن خواندن کتاب با مواردی مواجه شده است که چندان هم سلیقه‌ای و استحسانی نیست و ذیلاً نمونه‌هایی را طرح می‌کند:

- در پانویس شمارهٔ ۳۲ [ص ۴۰] در توضیح scholasticism چنین آمده است: «یا مکتب مدرسین، نامی است که به فلسفهٔ مکاتب قرون وسطی داده شده و پیروان آنها را اسکولاستیک می‌خواندند. کار آنان این بود که طرز فکر مسیحی را به طرز ذهنی توجیه کنند...» به نظر بنده این شرح- که دنباله‌اش هم مفصل است- چندان معنای محصّلی در بر ندارد.

- ص ۴۲ «... زیرا به نظر می‌رسد که کپلر در جوانی به خورشید پرستی گرایش داشته و مرکز کاینات (خورشید) را برای چنان خدای بزرگی تنها مقر شایسته تصور کرده بود ...». احتمال دارد سخن از گرایش کپلر به نظریهٔ خورشید - مرکزی منظومهٔ شمسی در میان باشد، نه خورشید پرستی‌اش در جوانی. لازم است به متن مراجعه شود.

- ص ۷۴: **شورای نیسه**. تلفظ صحیح تر یا رایج ترش **شورای نیقیه** است.

- ص ۹۸: «خود آنان که به **شمایل** خدا آفریده شده‌اند.» آنچه در سنن اسلامی و مسیحی آمده است صورت خداست، چنانکه **ذهن** خدا هم که مترجم در ص ۵۸ آورده، مصطلح نیست و به جای آن میتوان **علم** خدا آورد.

- ص ۱۳۴: **شیمی ارگانیک**، با آنکه غلط نیست، ولی چنانکه در موارد دیگر همین کتاب آمده، **شیمی آلی** مصطلح تر است.

- ص ۱۴۹: **لاستیک ترکیبی** یا **خوراک ترکیبی**، هم نامصطلح است و بجای آنها چنانکه در موارد دیگر همین کتاب آمده است، **مصنوعی** مناسب تر است.

- ص ۱۷۵: **احساس** که در مقابل feeling آمده درست نیست. **احساسات** درست است؛ همچنین **حواس** در برابر Sensation **غلط** است، و شاید هم غلط چاپی است. در مقابل **حواس**، Senses درست است، و معادل sensation، **احساس** است.

- ص ۱۸۸ «... در مورد وظیفهٔ شخص نسبت به **همسایه**‌اش نیز آموزه جدیدی مورد نیاز است...» سخن بر سر **همسایه** است که به نظر بنده از دیرباز، از جمله در ترجمه های قدیمی کتاب مقدس، به غلط در برابر neighbour **همسایه** گذاشته‌اند، و درستش همنوع است. به وبستر مراجعه کنید.

در واژه‌نامه هم معادلهایی که برای بعضی از واژه‌ها ذکر شده به نظر بنده درست یا دقیق نیست که ذیلاً به بعضی از آنها اشاره می‌شود تا دوستداران مباحث لغوی و اصطلاح شناسی نیز بتوانند داوری کنند:

- **پدیدار** در برابر occurance درست نیست، معادل مناسب برای این کلمه **رویداد** یا **وقوع** (یا واقعه) است.

- **پویش مستمر** در برابر quest اگر هم درست باشد دقیق نیست. این کلمه که question هم مشتقی از آن است، به معنای **پرس و جو** و **سؤال** و **جستار** و **پژوهش** و نظایر آن است.

- **تداعی معانی** هم در برابر communication of ideas درست نیست. communication برابر است با **ارتباط، تفهیم و تفاهم، تبادل (نیز ارتباط و مخابره)** و نظایر آن. **تداعی** را اغلب مترجمان و فرهنگ‌نویسان در برابر association نهاده‌اند.

- **جوهر** در برابر entity درست نیست. **جوهر** را مترجمان و فرهنگ‌نویسان در برابر essence و substance آورده‌اند. entity برابر است با **هستی، موجود، موجودیت، امر، ذات.**

- **حنفیت** در برابر puritanism درست نیست. **حنفیه جمع حنفی یا حنیفی یعنی پیرو ابوحنیفه.** اگر قرار باشد از این ریشه استفاده شود، **حنیفیت** درست‌تر است. (←المنجد).

- **ذهنیت** در برابر abstraction به هیچ وجه درست نیست. این لغت سه معنای مشهور دارد: **تجرید، انتزاع و چکیده‌نویسی.**

- **طالع‌بینی** در برابر astrology درست نیست. astrology برابر با احکام نجوم است. و اعم از **طالع‌بینی** است. **طالع‌بینی** برابر است با horoscopy (که با فعل draw به کار می‌رود).

- **فطری** در برابر immanent مناسب نیست. در برابر این کلمه همان معادل دیگر یعنی **حال** (با لام مشدد) درست‌تر است. **فطری** در مقابل innate مناسب‌تر است. در این معنا باز شاید **مفطور** بهتر از **فطری** باشد.

- **قدر قدرت** در برابر omnipotent درست نیست، چه **قدر قدرت** یعنی آنچه یا آنکه قدرتش برابر با قدر باشد و معنای دقیقی افاده نمی‌کند. در برابر omnipotent **همه‌توان، فعال مایشاء، قادر مطلق** مناسب است.

- **کیمیا** در برابر philosopher's stone درست نیست. **کیمیا** همان alchemy است (و درست‌تر این است که بگوییم alchemy همان **کیمیا** است) و معادل philosopher's stone **حجرالفلاسفه** است.

- **مقدماتی** در برابر *a priori* هم درست نیست، و معادل دیگر یعنی **ما تقدم** مناسب‌تر است.

- **نمات، چشم‌اندازها** هیچکدام در برابر speculation درست نیست. اولاً نمات معلوم نیست چیست و از کجا آمده است (نمای فارسی + ات؟). مترجمان در برابر

speculation نظر، نگرش، نظرورزی، نظرپردازی و نظایر آن نهاده‌اند.

همانطور که گفتم بنده اصل کتاب راسل را در دست نداشتم تا آن را با ترجمهٔ فارسی مطابقت کنم، ولی امیدوارم اشتباهات مترجم فقط همینهائی باشد که ذکر کردم والا معلوم نیست که این ترجمه تا چه حد قابل اعتماد باشد.

بنیاد حکمت سبزواری

بنیاد حکمت سبزواری، بیست و نهمین و جدیدترین اثر از «سلسلهٔ دانش ایرانی» است که در حدود پانزده سال پیش، توسط آقای دکتر مهدی محقق استاد دانشگاه تهران، و پروفسور ایزوتسو Izutsu، استاد فلسفهٔ دانشگاه مک گیل کانادا بنیاد گذارده شده است. پروفسور ایزوتسو بر «شرح غررالفرائد معروف به شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، قسمت امور عامه و جوهر و عرض» که آن را با همکاری دکتر محقق تصحیح کرده (از انتشارات همین مؤسسه، چاپ اول، ۱۳۴۸؛ چاپ دوم، ۱۳۶۰) و سپس به انگلیسی ترجمه و منتشر کرده‌اند (نیویورک ۱۹۷۶) مقدمه مبسوطی به انگلیسی نوشته است، که بعداً هم مستقلاً به طبع رسیده، و اینک ترجمه فارسی آن مقدمه، در هیئت یک کتاب مستقل، به قلم آقای دکتر سید جلال‌الدین مجتبوی، با عنوان بنیاد حکمت سبزواری، در دسترس دوستداران حکمت اصیل اسلامی قرار گرفته است.

کتاب حاضر دارای یک پیشگفتار تاریخی - تحلیلی است از آقای دکتر محقق درتوجه ایرانیان به مباحث فلسفی و عقلی. سپس شرح حال کوتاهی از نویسندهٔ کتاب:

«... پروفسور توشی هیکو ایزوتسو استاد فلسفهٔ دانشگاه مک گیل کانادا و استاد ممتاز دانشگاه کیو (Keio) ژاپن، در سال ۱۹۱۴ در توکیو به دنیا آمد و تحصیلات خود

را در ژاپن به پایان رسانید.

او نخست به تدریس متون فلسفی یونانی و لاتین پرداخت و مدتی نیز به تدریس علم زبان‌شناسی و معنی‌شناسی مشغول شد و از این راه به زبان عربی کشیده شد، و برای نخستین بار قرآن کریم را از عربی به ژاپنی ترجمه کرد. ممارست در فلسفه و تسلط به عربی او را با آثار غزالی و کلام اشعری و همچنین آثار ابن‌سینا آشنا ساخت و در مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل نجات ابن سینا و الاقتصاد فی‌الاعتقاد غزالی را تدریس می‌کرد.

در سال ۱۳٤٤ که دکتر مهدی محقق به تدریس کلام شیعه و فلسفهٔ اسلامی ایرانی در آن مؤسسه پرداخت، ایزوتسو با تفکر فلسفی شیعی و حکمای ایرانی آشنا و علاقه‌مند گشت و با همکاری دکتر محقق «سلسله دانش ایرانی» را بنیاد نهاد...»

پروفسور ایزوتسو آثار ارزنده و موثقی در اسلام‌شناسی، بویژه قرآن‌شناسی، و عرفان و سایر معارف اسلامی دارد، که بعضی از آنها - جز آنها که به ژاپنی نوشته است - از این قرار است:

1. *A comparative study of the key philosophical concepts in sufism and Taoism.* Tokyo Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1967. 2 vols.

(= بررسی تطبیقی مفاهیم کلیدی درتصوف و تائوئیسم، ۲ جلد. جلد اول این کتاب به بحث از مفاهیم اساسی عرفان ابن عربی اختصاص دارد. پروفسور ایزوتسو در اقامت چند ساله‌ای که در تهران داشته است، متن فصوص‌الحکم محیی‌الدین را همراه با شروح مختلف عربی و فارسی آن برای دانشجویان دورهٔ عالی فلسفه و علاقه‌مندان دیگر تدریس کرده است.)

2. *Ethico - religious Concepts in the Quran.* Montreal McGill University Institute of Islamic Studies, Mc Gill University Press, 1966, IX, 284p.

(= مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن. این کتاب به وسیله آقای دکتر فریدون بدره‌ای به فارسی ترجمه و از سوی انتشارات قلم منتشر شده است.)

3. *The concept of belief in Islamic Theology; a semantic analysis of Iman and Islam.* Tokyo, keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1965, 25op.

(= مفهوم اعتقاد در کلام اسلامی: تحلیل معنا شناختی «ایمان» و «اسلام»)

4. *God and Man in the Koran; Semantics of the Koranic weltanschauung.* Tokyo, Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964, 242p.

(= خدا و انسان در قرآن: معناشناسی جهان‌نگری قرآنی. قسمتی از این کتاب به وسیلهٔ آقای احمد آرام تحت عنوان ارتباط غیرزبانی میان خدا و انسان ترجمه و همراه با جمله‌شناسی قرآن از مهندس مهدی بازرگان به وسیلهٔ انتشارات بعثت در سال ۱۳۵۶ چاپ شده است. استاد آرام سپس کل این اثر را نیز تحت عنوان خدا و انسان در قرآن به فارسی ترجمه کرده‌اند (تهران، شرکت انتشار، ۱۳۶۱).

برای اطلاع بیشتر از فهرست آثار پروفسور ایزوتسو، می‌توانید به صفحات هجده و نوزدهٔ کتاب بنیاد حکمت سبزواری مراجعه نمائید.

بعد از شرح حال مؤلف، «شرح حال سبزواری بقلم خود ایشان» و سپس «شرح حال سبزواری بنقل از داماد ایشان» و سپس «وضع زندگی سبزواری به نقل از دو فرزند ایشان» سپس «نظر کنت دوگوبینو دربارهٔ سبزواری» سپس «نظر ادوارد براون دربارهٔ سبزواری» سپس «نظر محمد اقبال» بعد «آثار سبزواری» و آنگاه اصل کتاب در هفت فصل آمده است از این قرار:

۱. اهمیت حکمت مابعدالطبیعهٔ سبزواری

۲. مفهوم و حقیقت وجود

۳. مفهوم (یا تصور) وجود

٤. فرق بین ماهیت و وجود

۵. تقدم وجود بر ماهیت

٦. آیا وجود یک عرض است؟

۷. ساختمان حقیقت وجود

مؤلف در بخشی از مؤخره کوتاه پایان کتاب چنین می‌گوید: «... عقیدهٔ استوار من این است که زمان آن فرا رسیده است، پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه و منظمی را آغاز کنند تا بطور مثبت به رشد و توسعهٔ فلسفهٔ جهانی کمک نمایند. اما برای نیل به این مقصود، شرقیان باید خود میراث فلسفی خویش را بطور تحلیلی منعکس کنند و از تاریکی گذشته آنچه را به عصر حاضر ارتباط دارد بیرون آورند و

یافته‌های خود را به طریقی که برای وضعیت عقلی امروز مناسب باشد معرفی نمایند. اگر این رسالهٔ من به عنوان کمک کوچکی به سوی تقارب و همگرائی فلسفی شرق و غرب پذیرفته شود خوشوقت خواهم بود.»

بنیاد حکمت سبزواری در زمره آثار معتبر و معتنابهی است که شرق‌شناسان و اسلام‌شناسان در باب حکمت اسلامی نوشته‌اند. ترجمهٔ فارسی اثر نیز دقیق و سنجیده می‌نماید.

پرسش و پاسخ پیرامون کتاب «علم و دین»

- از نظر شما ضرورتها و انگیزهٔ ترجمهٔ چنین کتابی در شرایط کنونی چه بوده؟ و با چه تحلیلی از وضعیت فرهنگی ایدئولوژیکی جامعه اقدام به ترجمه شده است؟ آیا اساساً چنین تحلیلی وجود داشته یا صرفاً به دلیل مفید تشخیص دادن کلی کتاب اقدام به ترجمه شده است؟

بهاءالدین خرمشاهی: صرفاً به دلیل مفید بودن کتاب نبوده. چندین علت و انگیزه در این کار دخالت داشته است که تعیین کننده‌تر از همه جو فکری - فرهنگی جدید کشور ماست که پس از انقلاب اسلامی و روی در روی غرب و ارزشها و نگرشهای غرب ایستادن، دریافته است که اگر در سراپای وجود غرب یک هنر باشد، همانا علم و فن است. شاید پیش از انقلاب هم توجه بعضی از اذهان به اهمیت علم و کند و کاو در تاریخ و فلسفهٔ علم جدید جلب شده بود ولی آن اعتنا به اندازهٔ اعتنائی که امروزه در سطوح دانشگاهی و فرادانشگاهی دیده می‌شود جدی و عمیق نبود. در آن روزگار ما معارضه‌ای با غرب نداشتیم و لازم نبود غرب را سبک سنگین کنیم و اینچنین بین غرب امپریالیست متجاوز و غرب فرهنگی که معجزهٔ علم را در آستین دارد تفاوت بگذاریم.

هنگامی که چنین بحثهائی پیش کشیده می‌شود، این تمایل در ما پیدا می‌شود که

یا علم و فن غرب را چندانکه در واقع هست و سزاوار است، ارج ننهیم، یا حالت حماسی به خود بگیریم و از مفاخر علمی گذشتهٔ خود نظیر ابن سینا و ابن هیثم و ابوریحان و زکریای رازی یاد کنیم. جای این بزرگان در تاریخ علم محفوظ است ولی باید دید از فضل پدر ما را چه حاصل مانده است. این گونه مفاخره‌ها مانع واقع بینی و هشیاری تاریخی ما می‌گردد.

امروزه ما از پیشرفته‌ترین کتابهای مرجع و درسی غرب در زمینهٔ علم و تکنولوژی استفاده می‌کنیم. هنوز عدهٔ کثیری دانشجو داریم که در غرب به تحصیل مشغولند و همواره باید عدهٔ جدیدی نیز به تحصیل بپردازند. مخصوصاً که دیگر نمی‌خواهیم از مستشاران و متخصصان خارجی استفاده کنیم. واقعاً در حال عبور از گردنهٔ تاریخی دشواری هستیم و دو گرایش فکری و فرهنگی عمیق در جامعهٔ ما در حال تکوین و شکل‌یابی است. یکی تدوین ایدئولوژی اسلامی و تطبیق دادن مسائل اجتماعی، اقتصادی جدید ـ نظیر مسئله بانکداری ـ با مبانی احکام و عقاید اسلامی، یا تهیهٔ لوایح و قوانین جزائی بر مبنای فقه اسلام و شیعه، و دیگر تنظیم رابطه با غرب و فرقِ نهادن بین مظالم و محاسن غرب: چنانکه بحث آن به همین نشریهٔ کیهان فرهنگی کشیده شده و ادامهٔ «خونسردانهٔ» آن فایده بخش است.

باری امروزه توجه به علم و فن در جامعهٔ متحول ما خیلی جدی است. کمتر دانش آموزی است که علاقه به مسائل علمی‌ای که در نشریات سادهٔ علمی و فنی، یا رادیو و تلویزیون مطرح می‌شود، نداشته باشد. حساسیت و هشیاری نسبت به مسائل علمی و صنعتی در میان جوانان به نحو بارزی مشهود است. در سالهای اخیر چند نشریهٔ مردم پسند علمی منتشر می‌شود در تیراژی بسیار بالا. بعضی از آنها در بیشتر از پنجاه هزار نسخه. تعداد این گونه نشریات و استقبال از آنها روزافزون است. برنامه‌ریزان ستاد انقلاب فرهنگی علم و فن را جدی گرفته‌اند. در دو سه سال اخیر دو رشتهٔ کم‌سابقه فلسفهٔ علم و تاریخ علم در دانشگاههای ایران تأسیس شده است. بعضی از صاحبنظران و مسئولان درصدد تأسیس «مؤسسهٔ تاریخ علم» هستند و یکی از مراکز علمی ـ انتشاراتی کشور در اندیشهٔ انتشار یک نشریهٔ خاص تاریخ علم است. «مجلهٔ فیزیک» که از سوی مرکز نشر دانشگاهی انتشار می‌یابد سطح علمی پیشرفته‌ای دارد. اخیراً سمینارها و نمایشگاههای علمی و فنی متعدد و موفقی برگذار می‌گردد. این حساسیت و هشیاری نسبت به علم و فن

هم وسیع، هم عمیق و هم دنباله‌دار است. انتخاب‌شدن کتاب علم و دین تألیف ایان باربور و کتابهای مشابه دیگر از سوی مرکز نشر دانشگاهی با چنین زمینه‌ای ارتباط داشت. از سوی دیگر بنده نیز تعلق خاطر جدی به مسئله ربط علم و دین یافته بودم و در این زمینه مطالعاتی می‌کردم. لذا پیشنهاد ترجمهٔ این کتاب را مشتاقانه پذیرفتم و دیدم که هم زیارت شه‌عبدالعظیم است و هم دیدن یار. علی‌الخصوص که این کتاب، کتابی اساسی در تشریح و تطبیق نگرش دینی و علمی است، و به تصریح خود مؤلف برابر هم نهادن و با هم سنجیدن فلسفهٔ علم و فلسفهٔ دین است، و امهات مسائل را دراین زمینه در بردارد. بعد در ضمن ترجمه به حسن دیگر این کتاب که انصاف و استقامت فکری مؤلف باشد پی‌بردم که یکسان به واقعیات علمی و حقایق دینی علاقه دارد و احترام می‌گذارد، و خلط مبحث نمی‌کند و در کمال بی‌طرفی حتی مخالف‌ترین آرا و اندیشه‌ها را هم مطرح می‌سازد و خود را گرفتار دفاعیه نویسی (آپولوژی) و این تصور که حریم دین در خطر الحاد علمی است نمی‌سازد. انتقاد و ارزیابیهایش هم سنجیده و خونسردانه و کارساز است.

از طرف دیگر این کتاب، کتابی بود که به یک توهم پایان می‌داد. به این توهم بعضی روشنفکران غیر مذهبی که خاطر خود را به این خوش کرده بودند که علم ـ و به خیال خام مارکسیستها: «فلسفهٔ علمی» که نه مفهوم دارد و نه مصداق ـ بطلان دعاوی دین را ثابت کرده است، و از سویی واهمهٔ روشنفکران مذهبی را نیز که احتمالاً نگران تناقض یا تعارض بین علم و دین بودند، بر طرف می‌کرد. ستیزهٔ خیالی بین علم و دین فقط در ذهن کسانی وجود دارد که نه دین می‌ورزند و نه علم، و از مبانی و مباحث اساسی علم و دین بی‌اطلاعند. لازم بود که در این باب تنقیح مناط شایسته‌ای صورت گیرد. باری برنامه‌ریزان دانشگاهی برآن بودند که رشته‌ای به نام علم کلام جدید تأسیس کنند و تأسیس کردند، و قرار بود این کتاب جزو متون درسی این رشته باشد. با آنکه سطح کتاب، دانشگاهی است اما برای خوانندگان آزادی که مبادی این مسائل را طی کرده باشند نیز فایده بخش است.

ـ نقشی که نویسنده برای علم قائل شده است آیا در همان راستایی است که شما بدان قائلید یا در این جهت است که الهیات و اندیشهٔ فلسفی می‌بایست بر دستاوردهای علمی مبتنی گردد؟

بهاءالدین خرمشاهی: اولاً عرض کنم که بنده در این زمینه‌ها صاحبنظر نیستم که در مقابل کسانی چون مؤلف این کتاب صاحب نظریه و یا راه مستقلی باشم. بهترست ابتدا نظرگاههای اصلی مؤلف را بیان کنم. ایان باربور، هم اهل علم (فیزیکدان) است هم اهل کلام یا الهیات و در حال حاضر استاد فیزیک و مدیر گروه دین در کارلتون کالج مینوستاست. او خود را پیرو آلفرد وایتهد فیلسوف و علم‌شناس و ریاضیدان بزرگ معاصر انگلیسی می‌داند، و قائل به اصالت واقع انتقادی است. مراد از اصالت واقع انتقادی این است که نظریه‌های علمی را بازنمون محدود و ناکامل طبیعت می‌داند یعنی مانند اصالت واقع خام یا ساده دلانه نظریه را طابق النعل بالنعل برابر با اعیان و رویدادهای خارجی نمی‌شمارد.

او قائل به شباهت اساسی روشهای علم و دین است، و لذا نقاط مشترک بسیاری در فلسفهٔ علم و دین می‌یابد، و مرادش ارائهٔ سنتزی از این دو، و رفع تعارض ادعائی بین علم و دین است. برآنست که بین علم و دین توازیهای روش شناختی وجود دارد. هم علم و هم دین مبتنی بر تجربه‌های واقعی‌اند. در الهیات یا دین نیز هیچ تجربهٔ تعبیر ناشده‌ای - یعنی تجرِبه‌ای که از تصرف و تأثیر ذهن انسانی برکنار باشد و مقولات فهم و فکر بشر در شکل دادن آن دخالت نکرده باشد - وجود ندارد. نقش عرف یا جامعهٔ اهل دیانت را شبیه به عرف اهل علم می‌داند که طبق رأی و اجماع آنان یک حقیقت یا واقعیت علمی رسمیت می‌یابد. علم و دین آنقدرها دمکراتیک نیستند که با مراجعه به آرای عمومی ساخته شوند! و در این باره تعبیر ظریفی دارد، می‌گوید همانطور که فیزیک یک نفره نداریم. دین یک نفره هم نداریم. نیز می‌گوید که استفاده از تمثیل و مدل در زبان دین مانند زبان علم است. هم در دین و هم در علم از تشبیه، یا حتی انسان‌وار انگاری استفاده می‌شود. توضیح بیشتر آنکه در مورد علم ماطبیعت را معقول و منطقی می‌دانیم و معتقدیم که طبیعت تا اعماق آن فهم‌پذیر است. در غالب موارد حقایق نویافتهٔ علمی را با یافته‌های پیشین تشبیه می‌کنیم و برای آنها از هندسه و هنجارهای مأنوس کمک می‌گیریم. گو اینکه در فیزیک اتمی، رفته‌رفته بناچار دست از این انتظار، یعنی اینکه رفتار ذرات بنیادین از رفتار عادی طبیعی یا طبیعت عادی پیروی کند و فی‌المثل تابع تعیّن و جبر علی باشد، دست برداشته‌اند. یا تقریباً در همهٔ ادیان، ذات باری تعالی به انسان تشبیه شده و برآنند که هم خداوند انسان را بر صورت خود آفریده است، و هم انسان شناخت

خود از خدا را بر صورت خویش شکل داده است.

بحث صفات الهی یکی از اساسی‌ترین مباحث الهیات است و در عرفان و کلام اسلامی پیشرفت و پختگی شایانی دارد.

اعتقاد دیگر باربور در زمینهٔ هماهنگی علم و دین این است که می گوید ایمان و عقل همواره همکنشی دارند، و نه تعارض. یعنی عقل در کارو بار دین همان نقش خدمتکارانه یا حقیقت یابانه را دارد که در کاروبار علم. حرف دیگرش این است که مبنای اصلی علم «طبیعت» و مبنای اصلی دین «وحی» است. وحی و طبیعت نقطه مقابل هم نیستند که فی‌المثل یکی را طبیعت و دیگری را ماوراء‌الطبیعه نام بگذاریم.

هر دو صادر از خداوند و جلوه‌ای از او هستند. از آن گذشته هم طبیعت در تجربهٔ ما از طبیعت و هم وحی در تلقی ما از آن، دستخوش تعبیر و تفسیر بشری هستند، و نمی‌توان از نفس الامر و حاق واقع آنها با خبر بود. البته تلقی باربور و جهان مسیحیت از وحی با تلقی ما مسلمانها فرق دارد. این فرق اساسی در دو چیز است. یکی آنکه آنان خود نیز مدعی و حیانی بودن اصیل کتاب مقدس نیستند، و غالب صاحبنظران آنها به آسانی پذیرفته‌اند که فی‌الواقع این کتاب (متشکل از عهدین قدیم و جدید) مدتها پس از موسی و عیسی علیهما السلام تدوین شده. در مورد موسی (ع) لااقل پانصد سال، و در مورد عیسی (ع) لااقل پنجاه سال بعد. دیگر آنکه آنان وحی یا **کلمة‌الله** را به کتاب، بلکه شخص عیسی (ع) می دانند، و همان مشکلاتی که مسلمانهای قرن سوم و چهارم - و گاهی بعد - دربارهٔ قدیم یا حادث و مخلوق انگاشتن کلام‌الله (یعنی قرآن) داشته‌اند. آنان دربارهٔ تثلیث و چگونگی حلول لاهوت (به قول خودشان اب) در ناسوت (به قول خودشان ابن) دارند. البته یک فرقهٔ مهم در مسیحیت هست به نام موحدان که منکر تثلیث‌اند و توحیدشان شباهت به توحید اسلامی دارد.

اعتقاد دیگر مؤلف این است که یقین قطعی و قاطع یعنی انطباق صددرصد با حاق واقع و نفس الامر، نه در علم امکان پذیر است و نه در دین. در علم بر آن است که ما نظریه‌ها را ساخته و پرداخته از طبیعت نمی گیریم، و نظریه‌ها «اختراع» می‌شوند نه «اکتشاف»، و اصولا فاصلهٔ قاطعی بین ذهن و عین وجود ندارد. نه امر ذهنی محض داریم و نه امر عینی محض. هر چه هست بازتاب این دو بر یکدیگر و در هم تنیدن و همکنشی این دو باهم است. چه ذهن به میزانی «عینی» است و گرنه هر ذهنی برای خود

ساز جداگانه می‌زد، و هم هر عین به میزانی «ذهنی» است، و گرنه مفهوم نمی‌شد. خلاصه ما روایت بشری طبیعت را در دست داریم نه روایت طبیعی و عینی محض آن را. وی بر آن است که عینیت محض یک تعارف است و به‌جای آن «آزمون پذیری بین‌الاذهانی» را پیشنهاد می‌کند. یعنی اینکه عرف اهل علم، اجماع بر فلان مسئلهٔ علمی داشته باشند و فلان حقیقت یا واقعیت علمی فقط به یک ذهن خاص مربوط نباشد، و هر واقعه یا واقعیت علمی اگر مستقیما آزمون پذیر نیست، نوعی تفاهم و اتفاق نظر دربارهٔ آن بین علما وجود داشته باشد.

نظر دیگرش این است که زبان علم و زبان دین هر دو رئالیستی است. نه اینکه با عین یا عینیت محض سرو کار دارند، بلکه منشاء انتزاع و مابازاء واقعی دارند. اصطلاح دیگرش این است که می‌گوید علم زبان ناظر و دین زبان عامل بکار می‌برد. یعنی اهل علم بیشتر ناظرند و کمتر از خود مایه می‌گذارند ولی اهل دین بیشتر درگیر موضوع ایمان خود می‌شوند و التزام قلبی و ذهنی و عاطفی دارند.

اینها که خلاصه‌وار یاد کردیم نظرها و نظرگاههای اصلی ایان باربور مؤلف کتاب علم و دین بود. اما نظر بنده این است که علم و دین تفاوت بنیادین دارند. یعنی هم موضوع و هم روش و هم نگرش و هم هدف آنها متفاوت است. البته سوء تفاهم نشود، علم و دین را متعارض نمی‌دانم، بلکه فقط متفاوت می‌دانم. همانطور که علم و فلسفه، یا علم و هنر، یا علم و سیاست یا علم و اخلاق را هم متفاوت می‌دانم بی آنکه اینها با هم متعارض باشند، یا مناسباتی با هم نداشته باشند. اتفاقاً در عرصهٔ اجتماع و زندگی بشر، این نهادها غالباً با هم ترکیب می‌شوند. چنانکه بسیاری برآن می‌شوند که علم و سیاست نمی‌توانند جدا باشند یا جداگانه در نظر گرفته شوند.

این هم که شادروان علامهٔ طباطبائی به نقل آیت‌الله حسن زادهٔ آملی، در شمارهٔ پنجم کیهان فرهنگی فرموده‌اند: «حقا ظلم عظیمی است فلسفه را از دین جدا کردن» از متشابهات است و باید معنای واقعی آن را در نظر گرفت. مگر غزالی که بزرگترین مبارزهٔ فکری عقیدتی‌اش در راه جدا کردن دین و فلسفه از یکدیگر بود، درد دین نداشت، یا فلسفه را نمی‌شناخت؟ او در برابر خطر اصالت عقل فلاسفه و معتزله، به دفاع از حریم دین برخاسته بود، و گرنه در فرهنگ شیعه، فلسفه نه **بار خاطر** بلکه **یار شاطر** دین بوده‌است.

پس از تألیف و تلفیقی که ملاصدرا بین عرفان و کلام و فلسفه و دین بعمل آورده، شادروان علامهٔ طباطبائی که میراث بر راستین او هستند حق دارند که این سخن را بفرمایند. آری وقتی اصالت با دین باشد آمیختنش با فلسفه و سیاست و هنر و سایر نهادها و حوزه‌های فکری و فرهنگی اشکالی برای دین در بر ندارد.

حاصل آنکه جدا انگاری اینها از نظر شناخت شناسی و عقل نظری است نه از نظر عقل عملی و صلاح اندیشی عرفی و اجتماعی. بر گردیم به ادامهٔ بحث خود دربارهٔ تفاوت علم و دین.

آری علم و دین هر دو اتکا به تجربه و تعبیر ما از آن تجربه‌ها دارند، ولی تجربهٔ دینی بیشتر «حال» است و مانند تجربهٔ علمی ما بازاء مادی عینی طبیعی ندارد. احکام و احوال دینی بیشتر **انشائی** است و احکام علمی تماماً **اخباری**. البته اگر عینیت را به قول باربور، یک درجه خفیف‌تر یعنی «آزمون پذیری بین الاذهانی» بگیریم دین و علم به یک میزان از آن برخوردارند. اگر بعضی شبهه کنند و بگویند اهل ادیان حتی معتقدان به یک دین در بعضی مسائل عقیدتی با یکدیگر اختلاف دارند، باید گفت که اهل علم هم اختلاف نظر دارند. فی‌المثل فیزیکدانان بزرگی چون اینشتین و هایزنبرگ در بعضی مسائل اساسی با یکدیگر اختلاف و مناقشه داشتند. هایزنبرگ معتقد بود که عدم تعیّن یعنی اتفاق و بخت مندی حاکم بر جهان اتم، چیزی سرشته در نسج طبیعی آن است و اینشتین معتقد بود که این مربوط به جهل ما و نقص ابزارها و نیز تأثیر روند مشاهده و اندازه گیری براعیان مورد مشاهده استِ و گرنه خداوند در کار ادارهٔ جهان طاس نمی‌ریزد و تردید نمی‌ورزد.

باری دین یک نظام ارزشی ـ اعتقادی ـ اخلاقی است، و علم یک نظام غیر ارزشی ـ غیر اعتقادی و نااخلاقی. تجربه‌های علمی بیشتر اختیاری و تکرار شدنی و به میزان زیادی مستقل از انسان است. اما تجربه‌ها و احوال دینی برعکس، آمدنی و موهوبی و گاه تکرار ناپذیر است. از جمله مسئلهٔ وحی یا نبوت دیگر در فرهنگ بشر تکرار نخواهد شد. علم با جهان شهادت یعنی مشهودات کار دارد. حتی در ژرف‌ترین کندوکاوهای دون دون اتمی، به تعبیر یکی از فضلا با **غیب جهان** سروکار دارد نه با **جهان غیب**. دین با امر متعال مینوی کار دارد. در دین برگ درخت اولاً آفریدهٔ خداوند است، ثانیاً مفید و معنی‌دار و هدفمند است، ثالثاً راهبر به معرفت کردگار است. در علم چنین نیست. اولاً

با منشاء پدید آمدن اولیهٔ درخت یعنی اولین دانه و اینکه اول دانه بوده یا گیاه کاری ندارند. بعد هم در هدفمند بودن هستی آن برگ شک است، و ثالثاً آن را رهبر به اصالت تکامل می‌شمارند، نه راهبر به معرفت کردگار.

پوپر که از بزرگترین فیلسوفان علم ـ هم علوم طبیعی و هم علوم اجتماعی ـ است، در این باب آخرین حرف را زده‌است و خط قاطع و فرق فارقی بین علم و متافیزیک (از جمله دین و اخلاق و هنر و ایدئولوژیها و شبه علمها) کشیده است. می گوید علم و علمی همانا قضایا و قیاسها و نظرات و نظریاتی است که تکذیب پذیر یا ابطال‌پذیر باشد، و متافیزیک آن‌است که قطع نظر از منطقی و منسجم بودنش یا نمودنش، تکذیب ناپذیر یا ابطال ناپذیر باشد، مثلاً اگر کسی بگوید کرهٔ زمین ازلی یعنی بدون آغاز زمانی است، حرف علمی زده است (اگر چه غلط است) زیرا می توان جنبهٔ کذب و بطلان آن را بر مبنای کیهان‌شناسی و اختر شناسی و زمین شناسی ثابت کرد. ولی اگر کسی بگوید فرشته‌ها او را به دو دست دعا نگه می‌دارند و از خطرات محافظتش می کنند یا: «این جهان یک فکرت است از عقل کل» یا «هنر از والایش میل جنسی پدید می آید» این احکام ابطال یا تکذیب برنمی‌دارد. یعنی در حوزهٔ علم و علمی قرار نمی گیرد.

البته به معنای عادی کلمه می‌توان آن را تکذیب کرد و گفت این گزاره‌ها واهی است (چنانکه پوزیتیویستها می گفتند) ولی فی‌الواقع هیچ راهی برای اثبات کذب و ابطال این گزاره‌ها وجود ندارد. گو اینکه ممکن است راه علمی یا تجربی هم برای اثبات صدق آنها وجود نداشته باشد.

به این جهات است که بنده پیرو سنتی هستم که شاید پیشینه‌اش به ارسطو، و در عصر جدید به کانت و اگزیستانسیالیستها و فلاسفهٔ تحلیلی زبان (یا تحلیل زبانی) و نیز پوپر و کارناپ می‌رسد. البته یک بدشانسی هم در این میان می آورم و آن این است که در این باب به ظاهر و به ناچار با پوزیتیویستها هم سخن در می آیم ولی تفاوت نظر من با پوزیتیویستها این است که آنها هر آنچه جز علم را مهمل و قراردادی می‌شمارند. حرف آخرم در باب تفاوت علم و دین این است که دین با حقیقت و حقیقت عظمی سروکار دارد، و علم با واقعیت و غالباً واقعیتهای جزئی. دین بانشأهٔ اولی و اخری ـ یعنی مبداء و معاد کار دارد، و علم بانشأهٔ وسطی، یعنی کار و بار عالم طبیعت.

این نکته را هم در بیان آرای باربور فراموش کردم که او می گوید با الهیات

طبیعی میانهٔ خوشی ندارد و مرادش تأسیس **الهیات طبیعت** است.

ـ منظورش از «الهیات طبیعت» چیست؟

بهاءالدین خرمشاهی: خود باربور در فصل اول یعنی فصل مقدماتی علم و دین می‌گوید نظری که ما پیش می‌نهیم «الهیات طبیعی» جدیدی نیست (یعنی بحث در وجود خداوند با استناد به شواهدی از طبیعت) بلکه «الهیات طبیعت» است. یعنی کوشش در باز نگری به نظم و نظام طبیعت در چهار چوب آرای کلامی‌ای که عمدتاً متخذ از تعبیر و تفسیر وحی تاریخی و احوال دینی است، و در فصل نهایی کتاب می‌گوید الهیات در عین اینکه باید از وحی اصیل و تجربهٔ قلبی شخصی آغاز شود باید مشتمل بر الهیات طبیعت هم باشد که نظام طبیعت را نه دست کم می‌گیرد و نه فراموش می‌کند.

باری مراد مؤلف از الهیات طبیعی natural theplogy الهیات عقلی یا فلسفی است که با الهیات نقلی یا سمعی یا وحیانی revealed theology فرق دارد. برای تشبیه می‌توان گفت کلام معتزله در اسلام الهیات طبیعی است، و کلام اشاعره الهیات وحیانی. در الهیات طبیعی می‌کوشند با اولویت و حتی گاه اصالت دادن به عقل و طبیعت، براهینی برای وجود خداوند یا صدق و صحت احکام و عقاید دینی دست و پا کنند. برهان نظم و اتقان صنع که در همهٔ ادیان و فرهنگها سابقه دارد، ذروهٔ این نوع کلام است. نظر مؤلف این است که این کلام، الهیات وحیانی را به خطر می‌اندازد، و گاه حتی حوزهٔ فعالیت خداوند را محدود می‌گیرد، و سرانجام به آنجا می‌رسد که دئیستها یعنی خداشناسان طبیعی و دهریان رسیدند و گفتند آری خدا هست و همو آفرینشگر هم هست. ولی کار جهان را به جهان واگذاشته است. یعنی خداوند را فقط آفرینشگر و سپس بازنشسته می‌شمارند. حال آنکه از نظرگاه دینی همانقدر هم لازم است که خداوند را آمرزشگر و رهایشگر بدانیم و همواره او را در حال فعل و عمل و کارسازی تقدیر و تدبیر بدانیم. تصور بنده این است که **الهیات طبیعت** همانست که در قرآن مجید توصیه شده یعنی نظر **داشتن به طبیعت بدون اصیل شمردن آن.**

در قرآن مجید، طبیعت آمیخته از علم و عنایت الهی است، نه خود مختار. در الهیات طبیعی گفته می‌شود تنها راه به خداوند همانا عقل است و نظر در رازهای طبیعت. در الهیات طبیعت گفته می‌شود از هدایت الهی، و نیز از مشیت او، نیز از دست داشتن او در گردش کارهای طبیعت نباید غافل بود.

عقل و طبیعت هم عرض و همانند باوحی و هدایت و مشیت و عنایت‌اند. البته معنایی که مراد مؤلف است است جدید نیست و چنانکه گفته شد در قرآن مجید نیز سابقه دارد. ولی وضع این اصطلاح جدید است و هنوز چندانکه باید و شاید در الهیات جدید غرب جا نیفتاده است. ولی نظر و نظرگاه مهمی است و اردوگاه دین را در برابر علم زدگی تقویت می‌کند.

ـ آیا کار و روش نویسنده از نظر فلسفه و اندیشهٔ اسلامی مجاز و مقبول است؟

بهاءالدین خرمشاهی: در مجموع بله. ولی در جزئیات گاه مجاز هست و انطباق با معتقدات و کلام اسلامی دارد، نظیر الهیات طبیعت که اشاره کردیم، و گاه ندارد نظیر نحوهٔ اعتقادی به وحی که اتحاد در مفهوم دارد ولی اختلاف در مصداق. در جای مهمی از کتاب هم هست که مؤلف در شرح نظرگاه فلسفهٔ پویش وایتهد، خداوند زمانمند و درگیر با گیرو دارهای جهان مادی ـ به صورت حلولی ـ می‌شمارد و بالصراحه برمی‌آید که قائل به روایت تازه‌ای از وحدت وجود است. یعنی آن تنزیه و تعالی‌ای که اسلام برای خداوند قائل است در این مورد و بعضی موارد دیگر از کتاب مشاهده نمی‌شود.

دیگر از موارد اختلاف، که پیشتر هم اشاره کردیم، این است که مؤلف، الهیات طبیعی یا کلام عقلی فلسفی را کم فایده و حتی بیراه می‌شمارد. حال آنکه بخش معظم الهیات ما، بویژه کلام شیعی و معتزلی، روش و نگرش عقلی ـ فلسفی دارد. قول مهم علامهٔ طباطبائی، رضوان الله علیه، را هم که نقل کردیم حاکی از ارج نهادن به فلسفه بود، منتها فلسفه‌ای که برای خود داعیهٔ اصالت و استقلال ندارد.

اما نگرش و روش اصلی مؤلف که قائل به هم سخنی و هماهنگی هر چه تمامتر روش علم و دین است نمی‌دانم چقدر با فلسفه و کلام و اندیشهٔ دینی اسلامی وفاق داشته باشد. در اسلام، فلاسفه و علما (عالم به معنای جدید کلمه) دین را اعلی و اشرف از سایر حوزه‌ها از جمله علم می‌شمردند و اگر قائل به اصالت یا اولویت علم و فلسفه می‌شدند به شهادت تاریخ سر از زندقه و دهریگری در می‌آوردند. توأماً حرمت نهادن به علم و دین اشکالی در بر ندارد، و با آنکه بنده قائل به تفاوت یعنی جدا انگاری این دو حوزه هستم ـ و شرحش گذشت ـ ولی چنین رهیافتی را مفید و از نظرگاه اجتماعی امروز فایده بخش‌تر می‌دانم.

ـ آیا کار نویسنده را می‌توان با تلاشهای متفکران و اصلاحگران معاصر ایران

مقایسه کرد؟

بهاءالدین خرمشاهی: تا حدودی و در بعضی موارد می‌توان. ولی تفاوت اصلی این است که متفکران ما در ایران به مناسبت آشنائی ناقص و محدودی که با خود علم و تاریخ و فلسفه علم داشته‌اند ـ به استثنای عده‌ای معدود ـ یا از علم هراسان و به آن بدبین بوده‌اند و یا در برابر آن حالت مدافعه گری (آپولوژی) به خود گرفته‌اند. عده‌ای هم تصور کرده‌اند که حقیقت و حقایق دین باید به صحهٔ علم برسد و گرنه از درجهٔ اعتبار ساقط است.

لذا گاه برخوردهای ساده‌دلانه کرده‌اند. فی‌المثل کوشیده‌اند ثابت کنند که روزه از نظر علمی هم مفید و مثبت است.

حال آنکه ارزش اخلاقی و عبادی روزه به قدری اصیل و والاست که اصلاً نیازی به تاییدیهٔ علمی ندارد، و گرنه سر از آنجا در می آوریم که بعضیها روزه را با رژیم گرفتن، و نماز را با ورزش و نرمش خلط کرده‌اند. روزه حتی اگر ضرر جسمی هم داشته باشد، اعتبار دینی‌اش محفوظ است. روزه فقط به ظاهر یک عمل جسمانی است ولی در باطن یک سلوک روحی است. صبر و اطاعت و کف نفس جزو اساسی‌ترین ملکات فاضلهٔ اخلاقی است و روزه محملی برای این سلوک و تقویت روح و تهذیب نفس است. دیگر نیاز به این ندارد که برای چنین ارزشهای والائی «تصدیق دکتر» بیاوریم! بویژه اینکه شریعت مقدس اسلام، ریاضتهای غیر انسانی و تکالیف شاق ندارد، و کسانی را که تاب و توان روزه یا حج یا جهاد ندارند معاف کرده است. اینکه قبلاً به روحیه و نگرش درست مؤلف علم و دین اشاره کردم و گفتم ردیه یا دفاعیه نویسی نمی‌کند مرادم همین بود. او می‌گوید یقین محض در حوزهٔ معارف و معرفت بشری در کار نیست. همواره با طیف و تلفیقی از تجربه و تحقیق و تصدیق سروکار داریم. نه علم بکلی عینی و تجربی است، نه دین بکلی ذهنی و غیر تجربی هر دو نظام پایه‌های استوار ولی جداگانه دارند. هیچکدام دست نشاندهٔ دیگری نیست. هیچکدام هم بکلی تافتهٔ جدا بافته و بی‌اعتنا به دیگری نیست. نکته‌ای که فراموش کرده بودم در رابطه علم و دین بگویم این است که گاه بعضی مسائل در حوزهٔ علم پیش می آید که اگر هم صددرصد یک مسئلهٔ علمی باشد ولی بازتابهای کلامی دارد فی‌المثل مسئلهٔ تکامل را در نظر بگیرید. غوغا و مناقشه‌ای که این نظریه در کلام و کلیسای غرب برانگیخت خیلی طولانی تر و حادتر از انعکاس آن در

جهان اسلام و یا ایران بود. داروین در ابتدا خداشناس بود و تا پایان عمر هم بکلی از اعتقاد به وجود خداوند، لااقل به شکل دئیستی فاصله نگرفت، و حداکثرش می‌توان گفت به توقف و لاادری گویی گرایید. یعنی به هیچ وجه منکر و ملحد نشد. اما از نظریه‌اش سوء استفاده‌هائی شد و مارکسیسم به آن رنگ و روغن الحادی زد. در حال حاضر مجامع رسمی کلیسائی غرب تکامل را پذیرفته‌اند باید دید آیا قبول نظریهٔ تکامل با ضروریات دین از جمله اسلام منافات دارد؟

اگر تکامل و تطور همانا نحوهٔ آفرینش خداوند باشد یعنی مطابق با «وقد خلقکم اطوارا» (سورهٔ نوح، آیهٔ ١٤) چطور؟

بعضی از صاحبنظران ایرانی هراس دیرین و بی‌پایه را از دست نهاده‌اند و قول به تکامل را با تفسیر محتاطانه و تطبیقی که با قرآن مجید می‌دهند، منافی با توحید و اعتقاد به آفرینشگری خداوند نمی‌دانند.

برگردیم به سؤال شما. باید گفت در ایران کار مشابهی صورت نگرفته و تلقی مشابهی وجود نداشته. در غرب هم سابقه صریحش به وایتهد می‌رسد. در ایران علم‌شناسی چندان پیشرفتی نداشته است. هرچه بوده با **علم‌زدگی**، یعنی شیفتگی بی‌محابا و افراطی و افسانه آمیز نسبت به علم، یا **علم هراسی** بوده است که یادآور هراس بعضی از ارباب کلیسا از پیشرفتها و احکام و قضایای علمی است. در ایران معاصر حتی یک کتاب مهم در تاریخ یا در فلسفه علم، یا در فلسفه دین نوشته نشده‌است. راه طی نشده درازی در پیش داریم.

- وجوه تمایز یا تقویت کار نویسنده را با آثاری نظیر «احیای فکر دینی در اسلام» (اقبال لاهوری) یا «پرتوی از قرآن» (آیت الله طالقانی) چگونه می‌دانید؟

بهاء الدین خرمشاهی: کتاب اقبال کتابی است که فصول و بحثهای مهمی در فلسفهٔ دین و اشارات معتنابهی در فلسفه علم دارد. او هم علم و دین، هر دو را مبتنی بر تجربه، ولی دو گونه تجربهٔ متفاوت، و در عین حال واقعی و عینی می‌داند. اقبال نیز معتقد است که ما تجربهٔ خود را تعبیر و تفسیر می‌کنیم، بلکه فراتر از آن، آن را با عقل و فلسفه می‌پروریم بی آنکه بگوید دین و فلسفه یک چیزند. دیگر اینکه او هم براهین فلسفی کلاسیک اثبات وجود خدارا نیرومند و خدشه ناپذیر و کارساز نمی‌داند. شباهت دیگر این است که او هم مانند باربور به فلسفه پویشی و اورگانیسمی وایتهد تعلق خاطر

دارد و تحت تأثیر آن است. نظر احترام آمیز او به طبیعت بعنوان عرصهٔ صنع و عملکرد مشیت الهی نیز با نظر باربور مشابه است.

اما پرتوی از قرآن که تفسیر چند جزء از قرآن کریم است طبعاً در چنین موضوعی نیست ولی استطراداً به بحثهای علمی می‌پردازد که از یک نظر پیشرفته است و آن همانا نداشتن هراس از مواجههٔ با علم است و نیز از نظر حفظ متانت و صلابت منطق و موضع دین در برابر حملات مادیها و شبهه افکنان. نگرش مرحوم آیت‌الله طالقانی شبیه به نگرش شیخ محمد عبده و طنطاوی است، ولی هرگز مانند آنها و یا افراطی‌تر از آنها: سر سید احمد خان هندی ـ علم زده نیست، بلکه «علم دوست» است و معتقدست که علم و دین تعارض ندارند و واقعیات علمی مؤید حقایق دینی است.

ـ آیا ترجمهٔ چنین کتابی برای آگاهی علمی و اطلاع دادن از وجود چنین کارهایی در غرب است و یا تذکر و تأکیدی است بر ضرورت چنین اقدامی که توسط فلاسفه، متکلمین و اندیشه مندان مسلمان باید صورت گیرد؟

بهاءالدین خرمشاهی: هر دو. در ضمن پاسخ به یکی از سؤالها گفتم که مظالم و مطاعن غرب را باید از محاسن آن جدا کنیم.

برخلاف تصور بسیاری از ما که خیال می‌کنیم غرب فقط در علم و تکنولوژی پیشرفت کرده است، و دین به حاشیهٔ اجتماع رانده شده و در حال نزع است، باید گفت که دین در غرب به حیات خود، همچنان درمتن جامعه، ادامه می‌دهد. البته جوانان سست اعتقاد شده‌اند ولی این شاید یک عارضهٔ گذرا باشد. به قول حافظ «بس طور عجب لازم ایام شبابست». در بسیاری جوامع جوانها در جوانی تندرو هستند ولی هر چه بیشتر پا به سن می‌گذارند سنت گراترودین گراتر می‌شوند. در غرب ارزش و عمق و حتی میزان انتشارات دینی و کلامی از عمق و میزان انتشارات علمی کمتر نیست. رونق شاخه‌های مختلف علم کلام مسیحی از رونق شاخه‌های فی‌المثل فیزیک کمتر نیست. دانشگاههای بزرگ غالباً دانشکده یا رشتهٔ الهیات دارند. در قرن بیستم همانطور که انقلاب در فیزیک رخ داده‌است، در علم کلام و اندیشهٔ دینی هم رخ داده است و «فلاسفهٔ دین» و متکلمان عظیم الشأنی به عرصه آمده‌اند نظیر رودولف اوتو، کارل بارت، امیل برونر، پل تیلیخ، میگل اونامونو، اتین ژیلسون، براند بلانشارد و دهها متفکر دیگر. اسلام شناسی غرب را در نظر بگیرید. این فقط از آسانگیری و «بیگانه ترسی» و کافرانگاری جهان غرب است

که تصور کنیم همهٔ اسلام شناسان یا بیشترین یا بهترین آنها جاسوس و خدم و حشم امپریالیسم‌اند. به هیچ وجه این طور نیست. تاکنون وجه فرهنگی شرق شناسی و اسلام شناسی بر وجه سیاسی آن غلبه داشته است. ضمناً اگر دولتهای غربی توانسته باشند اینهمه آدم با سواد، و آدمهایی به این با سوادی را به جاسوسی گماشته باشند، یا جاسوسانشان را به این باسوادی پرورده باشند، جای کمال تعجب و تحسین است! غربیها به ارزش علمی و آکادمیک اسلام شناسی خود می‌بالند و آن را همطراز با مسیحیت شناسی و برتر از چین و هند و ایران شناسی می‌شمارند. غرب امپریالیست در فرصتهایی که دست داده محابا و ملاحظه‌ای در چپاول شرق و شرق اسلامی نشان نداده، یعنی دولا دولا شتر سواری نکرده است ممکن است بعضی از اشتباهات و مطالب نادرستی که فی‌المثل در دایرة‌المعارف اسلام هست مغرضانه باشد ولی همهٔ آنها نیست. عدهٔ بسیار معدودی از اسلام شناسان غرب، حساسیت وهیستری ضداسلام دارند.

تصور می‌کنم تا چند دههٔ دیگر هم اسلام شناسان مسلمان نتوانند اثری که ارزش علمی و تحقیقی آن برابر با دایرة‌المعارف اسلام غربیها باشد تهیه کنند.

چه سطح و سنت تحقیق و نحوهٔ روشمندی و دانشمندی در میان ما به اندازهٔ محققان غرب پیشرفته نیست. به قول معروف «با نیات خوب و انسانی و والا چه بسا ادبیات بدی پدید آمده است» مسلمان خوب بودن و اسلام شناس خوب بودن دو چیز است. ضمناً همهٔ مقالات دایرة‌المعارف اسلام و مقولات اسلام شناسی، مسائل اعتقادی نیست که کمیت مؤلفانش لنگ باشد، بلکه مسائل تاریخی، جغرافیائی، علمی، هنری، فرهنگی اسلامی هم هست که داشتن یا نداشتن اعتقاد دینی اسلامی در کیفیت آن اثری نمی‌کند. با آنکه به غیرت و حمیت دینی خود بنده هم گران می‌آید چه بسا بعضی زمینه‌های قرآن شناسی غربیها از ما ایرانیها و حتی بقیهٔ مسلمانها پیشرفته‌تر باشد. یکی از نخستین و منظم‌ترین کشف‌اللغات یا واژه‌یابهای قرآن را گوستاو فلوگل (۱۸۰۲ - ۱۸۷۰) مستشرق فرانسوی تهیه کرده است. باری یکسره خط بطلان کشیدن بر تحقیقات اسلام شناسی غربیان سزاوار نیست، و همواره حق انتقاد و ارزیابی این گونه تحقیقات برای ما مسلمانها محفوظ است. آری نه در بست قبول باید کرد، و نه در بست رد.

مجمع عام کلیسای واتیکان در پانزده ـ شانزده سال پیش، اسلام را بعنوان یک

دین الهی و وحیانی به رسمیت شناخت. مونتگمری‌وات یکی از بزرگترین اسلام شناسان و سیره نویسان صاحب کتاب دو جلدی محمد (ص) در مکه، محمد (ص) در مدینه که خود روحانی و از اساتید دانشگاه ادینبورگ است رسماً نوشته است که دیگر از هیچ نظر درست نیست که ما (اسلام شناسان غرب) بگوئیم قرآن کتاب محمد (ص) است، باید درست مانند خود مسلمانها آن را وحی نامهٔ الهی اصیل بدانیم. آنوقت برعکسش را ملاحظه کنید. ما حتی یک کتاب مستند و بیطرفانه در باب غرب و غرب‌شناسی یا مسیحیت نداریم. اگر در جهان جنگی بین کفر و ایمان در گرفته و مارکسیسم پرچمدار اردوی شرک است، ما با مسیحیت که از ادیان توحیدی است در یک جبهه‌ایم. ما اگر در صغرای قضیه با مسیحیت اختلاف داشته باشیم (در مسائلی چون وحی و معنای واقعی تثلیث و غیره) در کبرای قضیه با آنان اتفاق داریم. آنوقت چقدر جای تأسف و درد و دریغ است که چند کتابی که تاکنون به فارسی دربارهٔ مسیحیت درآمده اغلب مبتذل و نوشتهٔ مارکسیستهاست. تنها خبر خوبی که در این زمینه شنیده‌ام این است که وزارت ارشاد اسلامی طرح ترجمهٔ یک کتاب اساسی و آبرومند دربارهٔ مسیحیت را در دست دارد.

ـ از یک موضع بدبینانه آیا می‌توان گفت هدف نویسنده بیرون کشیدن مسیحیت است از زیر بار اتهامات وارده مبنی بر ضد علم بودنش و تطهیر مسیحیت از تاریک اندیشیها و آلایشهای قرون وسطی؟

بهاءالدین خرمشاهی: همانطور که خودتان گفتید این موضع بدبینانه است. محققان مسیحی به جای آنکه سعی کنند بعضی گرایشهای ضد علمی ارباب کلیسا را در بعضی از ادوار قرون وسطی انکار کنند، یا برعکس مانند ما به آن ابعاد اغراق آمیز بدهند، آن را تا حدی که هست می‌پذیرند و گرفتاری لاینحلی در این باره ندارند. ارباب امروزین کلیسا هم به حد کافی از ندانم کاری اسلافشان پند گرفته‌اند و چنانکه اشاره کرده‌ام فی‌المثل نظریهٔ تکامل را پذیرفته‌اند یا اسلام را نه مانند قرون گذشته کفرآمیز، بلکه اصیل و وحیانی شمرده‌اند.

نظیر رفتار علم ستیزانه یا فلسفه ستیزانهٔ کلیسای قرون وسطی در عالم اسلام هم دیده شده. حدیث محنهٔ مأمون درست قرینهٔ تفتیش عقاید کلیساست. منتها این سختگیریها در اسلام بیشتر به خاطر معتقدات فلسفی ـ کلامی بوده تا علمی. مثلاً احمد بن حنبل را

به خاطر اعتقادش به قدم قرآن تازیانه زدند، یا زکریای رازی را به خاطر قول به تعدد قدما زندیق شمردند، ملاصدرا را به خاطر آنکه از معاد تفسیر تازه‌ای به دست می‌داد تفسیق کردند. اعدام امثال حلاج یا عین القضاة همدانی هرچه باشد از افتخارات تاریخ فرهنگ ما نیست. البته ما به اندازهٔ ارباب تفتیش عقاید، علم ستیزی نکرده‌ایم، اما به اندازهٔ معاصران آنها نیز علم پروری نکرده‌ایم. معلوم نیست که اگر فی‌المثل داروین مسلمان بود و نظریهٔ تکامل را پیش می‌نهاد، چه استقبالی از او می‌شد. باری چنانکه در پاسخ به سؤالهای دیگر گفتم نظر نویسندهٔ این کتاب دفاع از مسیحیت و اتهامات وارده بر آن نیست.

در غالب مقالات و مقولاتی که کلمهٔ مسیحیت را بکار می‌برد، به آسانی می‌توان به جای آن اسلام یا بطور مطلق «دین» گذاشت.

- چرا هیچ اشاره‌ای به اسلام در این کتاب نیست؟

بهاءالدین خرمشاهی: هیچ دلیل خاصی ندارد. به آئین بودا، آئین هندو، و آئین کنفوسیوس نیز کم اشاره دارد و چنانکه گفتم مسیحیت را نمایندهٔ سایر ادیان می‌گیرد، نه تافتهٔ جدا بافته‌ای از سایر ادیان یا برتر از سایر ادیان.

- آیا این عدم توجه به واقع بینی علمی و ضرورت جامع نگری و صداقت به بیطرفی او صدمه نمی‌زند؟

بهاءالدین خرمشاهی: تصور نمی‌کنم. چرا که - بی آنکه تصریح کرده باشد - اسلام را همردیف با مسیحیت می‌شمارد، و اتفاقاً به همدینان مسیحی خود هشدار می‌دهد که در دین خود غلو نورزند. چنانکه در جائی از کتاب می‌گوید: «مسیحیت از آنجا که اهمیت خاصی برای بعضی وقایع تاریخی قائل است همواره با وهن جزئی نگری مواجه بوده‌است. یکی از مسائلی که از این مورد ناشی می‌شود رابطهٔ مسیحیت با سایر ادیان است. کسانی هستند که ادعا می‌کنند هیچ معرفتی به خداوند، جز از طریق مسیح، و هیچ راه نجاتی جز از طریق کلیسا نیست. چنین داعیه‌های تفوق طلبانه، در گذشته به جزم و جمود و عدم تساهل انجامیده است و خطر غرور معنوی را نیز در برداشته است. اگر کسی معتقد باشد که هر نظر و نظرگاه و نهاد انسانی در دایرهٔ داوری خداوند می‌گنجد، دست از داعیه‌های انحصار طلبانه راجع به الهیات و کلیسای خاص خود برخواهد داشت. نقطهٔ مقابل این افراط، این قول است که همهٔ ادیان در اصل یکی هستند.

این نظر تفاوتهای معتنابه را که پیروان هر دین در مورد آنها به حق اصرار می‌ورزند، نادیده می‌گیرد.»

امیدوارم پاسخهای بنده لااقل بعضی ابهامهائی را که برای شما یا بعضی خوانندگان پیش آمده بود، برطرف کرده باشد.

کتاب و نقد کتاب

هنر کتاب نخواندن

از قول ابوالفضل بیهقی نقل کرده‌اند که هیچ کتابی نیست که به یک بار خواندن نیارزد؛ یا هر کتابی به یک بار خواندن می‌ارزد.[1] حال آنکه این قول از مشهورات بی‌اساس است. همهٔ ما به تجربه دریافته‌ایم که بسیاری کتابها به یک بار خواندن نمی‌ارزند و بسیاری کتابهاست که ارزش ورق زدن جدی هم ندارد. و بر عکس بعضی کتابهاست که مادام‌العمر می‌توان و می‌بایدشان خواند (برای ما مثل قرآن کریم، احادیث نبوی، بسیاری ادعیه، مثنوی معنوی، دیوان حافظ و سعدی و نظایر آنها). طراوت این کتابها با تکرار خواندن، اگر افزوده نشود، کاسته نمی‌شود.

امروزه با پدیده‌ای که کارشناسان کتاب و کتابداران «انفجار مطبوعات» اصطلاح کرده‌اند، مواجهیم. با تولید انبوه کتاب، که نه فقط خواندن بلکه خریدن کتاب را هم دشوار کرده است. فراوانی و تولید انفجارگونهٔ کتاب از یک سو برای کتابدوستان و کتاب‌بازان و شیدایان کتاب خوشایند است. از سوی دیگر باعث تشویش خاطر آنان است که نمی‌دانند تکلیف ما با اینهمه کتاب چیست؛ و هنوز کتابهای پار و پیرار را

---

۱. اصل قول بیهقی این است: «هیچ چیز نیست که به خواندن نیرزد»: تاریخ بیهقی. تصنیف خواجه ابوالفضل محمد بن حسین بیهقی دبیر. تصحیح دکتر علی اکبر فیاض (مشهد، دانشگاه، ۱۳۵۰) ص ۱۱.

نخوانده باید کتابهای جدیدتر را هم بخوانند. شک نیست که در این ترافیک شدید، به آسانی و بدون برنامه و نقشه و تدابیر لازم نمی‌توان راهی به دهی برد.

باری داشتم بر خلاف سخن بیهقی می‌گفتم که کمتر کتابی است که به یک بار خواندن بیارزد. مراد این است که همهٔ کتابها را همگان می‌خوانند، نه اینکه کسی یا کسانی بخواهند یا بتوانند فی‌المثل همهٔ کتابهای منتشرهٔ یک سال را بخوانند. خوشبختانه تفاوت بینشها و نگرشها و سلیقه‌ها و تخصصها به داد کتابخوانان می‌رسد و انتخاب اولیه را انجام می‌دهد. به طوری که یک عده فقط کتاب علمی، غالباً در یک رشته، می‌خوانند و یک عده در تمام عمرشان از کنار چنین کتابهایی نمی‌گذرند.

یک شانس دیگر هم که ما آورده‌ایم این است که در قیاس کشورهای پیشرفته، سطح تولید کتاب در ایران چندان بالا نیست. اگر تعداد عناوین منتشرهٔ سالانه در ایران در حدود ۱۵۰۰ باشد کسی که یک بیستم این میزان را (بخرد و) بخواند کتابخوان فعالی است. می‌شود هفتاد و پنج عنوان، یعنی تقریباً هر پنج روزی یک کتاب. اما یک انگلیسی یا فرانسوی اگر بخواهد یک بیستم انتشارات سالانهٔ کشورش را (که تقریباً بالغ بر ۴۰۰۰۰ عنوان در سال است) بخواند باید سالی ۲۰۰۰ عنوان کتاب بخواند یعنی هفته‌ای چهل کتاب که امکان عملی ندارد.

باری بیشتر کتابخوانان طبق همان محدودیتی که ذوق و سلیقه و تخصص ایجاد می‌کند به بیش از یکی دو زمینه علاقه ندارند. مثلاً تاریخ، یا جغرافیا، یا ادبیات، یا علم - و درست‌تر بگوییم یکی از علوم و فنون - یا فلسفه و دین، یا یکی از هنرها و نظایر آن. و حتی در کشورهایی چون فرانسه و انگلیس که مثال زدیم سالانه بیش از ۲۰۰ کتاب در زمینهٔ خاص مورد علاقهٔ یک فرد بیرون نمی‌آید. شانس دیگری که کتابخوانها در برابر انفجار مطبوعات آورده‌اند این است که بودجه و سایر امکانات خرید همهٔ کتابهای دلخواه خود را هم ندارند، و غالباً در تنگنای زندگی آپارتمان‌نشینی (و عوارض ناشی از پدیدهٔ مشابه که انفجار جمعیت نام دارد) امروزه کمتر می‌توانند کتابخانهٔ بی‌در و پیکر بلند بالایی برای خود تشکیل دهند؛ مگر اینکه نخبه‌گرا و انتخابگر باشند و به یکی دو زمینه اکتفا کنند و در آن یکی دو زمینه هم کتابهای اساسی را نگه دارند. و هول و حرص بیش از حد و بی‌قاعده نزنند.

اما کتابخانه‌های ملی و عمومی هم در ایران به اندازهٔ اروپا فعال و وارد زندگی و

پاسخگوی نیاز کتابخوانها نیستند. و فقط عدهٔ اندک شماری از محققان را به خود جلب می کنند. کتابخانه های عمومی بیشتر استراحتگاه و پناهگاه از سرما یا گرما هستند، و کمتر کتابخوان حرفه‌ای می‌پرورند یا کتابخوان حرفه‌ای را راضی نگه می‌دارند. در ایران فقط کتابخانه های کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان کارایی و پاسخگویی کافی دارند.

هیچ معیار عینی برای اینکه به ما بگوید چه باید بخوانیم وجود ندارد. والحمدلله خوانندگان در محدودهٔ کتابهای موجود در بازار یا در کتابخانهٔ شخصی خود یا کتابخانه های عمومی احساس آزادی می کنند، چندانکه گاه از شدت آزادی سر در گم و ندانمکار می شوند. ولی عواملی برای رفع این سر در گمی وجود دارد. از جمله توصیه ها و اظهارنظرهای دوستان و آشنایان و نقد و نظرهای شفاهی و کتبی دربارهٔ کتابها. تکلیف تعدادی از کتابهای اساسی را هم که به آنها کلاسیک می گویند تاریخ، یعنی تاریخ ادبیات یا تاریخ هر علم و فنی تعیین کرده است. یعنی فی‌المثل دانشجوی ادبیات فارسی، اگر هم به سائقهٔ ذوق خویش شاهنامهٔ فردوسی، یا تاریخ بیهقی یا کلیله و دمنه نخواند، به تشویق یا تکلیف رشتهٔ تحقیقی یا تحصیلی خود ناگزیر از خواندن چنین کلاسیکهایی است.

اما خریدن یا خواندن هر آنچه هم که در رشتهٔ تخصصی یا مورد علاقهٔ یک شخص منتشر می گردد، و پا به‌پای انتشارات تازه پیش رفتن هم روشی افراطی است؛ و تفریطش که همانا افتادن از آن سوی این بام است این است که فی‌المثل کسی که خورشید شناس است، از تحقیقات چند سالهٔ اخیر (آنهم نه فقط به یک زبان) در این زمینه بی‌اطلاع باشد. در علم و تکنولوژی یک پژوهشگر علاقمند ناگزیر است از آخرین یافته ها و اخبار و اطلاعات و اظهارنظرها باخبر باشد. در ادبیات و هنر و فلسفه و دین- که چنین پیشرفت و تحول نو به‌نوی مطرح نیست- این همپای روز پیش رفتن، یا امروزین بودن (به تعبیر دیگر روز آمد = up to date بودن) چندان ضرورت ندارد. کسی که ذوق فلسفی دارد، بجای آنکه آخرین آثار ویتگنشتاین یا آثاری را که دربارهٔ اوست، یا آثار شاگردان او و فلاسفهٔ بعد از او را که در حال حیات‌اند، بخواند، می تواند همچنان مکالمه های افلاطون را بخواند یا بازخوانی و بازاندیشی کند.

البته هشیاری و حساسیت نسبت به آثار منتشره در یک زمینه، و شم کتابشناسی داشتن، برای هر خواننده‌ای اعم از محقق و متفنن مفید است. در زمینه‌های تحقیقی و علمی- فنی کنترل داده‌های کتابشناختی و قرار دادن آخرین اطلاعات جزیی و تفصیلی در اختیار پژوهندگان، جزو نخستین وظایف کتابخانه‌های تخصصی و مراکز اسناد و مدارک علمی است. در این زمینه‌ها، محققی که فی‌المثل دربارهٔ کاربرد لیزر در جراحی چشم کار می‌کند، لازم است که از آخرین مقاله‌هایی که در این زمینه یا نزدیک به این زمینه در سمینارها خوانده شده یا در مجلات منتشر می‌شود، نیز از چکیده‌ها و رساله‌های تحقیقی و تزهای دانشگاهی باخبر باشد، تا چه رسد به کتاب.

باری حداقل اقدام لازم که برای اطلاع از انتشارات جدید می‌توان کرد، یکی تماشای ویترین و قفسه‌های کتابفروشیهاست، که کاری خوشایند است ولی غالباً وقت فارغ و دل خوش می‌خواهد و همه کس امکان گشت‌وگذار در همهٔ کتابفروشیها و تماشای همهٔ قفسه‌ها و ویترینها را ندارد. مطالعهٔ لیست کتابهای منتشرهٔ جدید (نظیر آنچه در نشر دانش در می‌آید و کما بیش نیمی از انتشارات جدید را منعکس می‌کند) شق بهتری است. فهرستهای فصلی یا سالانه یعنی کتابشناسی ملی ایران هم که در حال حاضر هنوز «روز آمد» نیست و بزودی فعال خواهد شد نیز قاعدتاً این کار را در حد کاملتری انجام می‌دهد. لطف این فهرستها این است که موضوعی است و می‌توان مستقیماً به سراغ زمینهٔ مورد علاقه رفت. یا به جبران نخواندن کتابهای زمینه‌های دیگر می‌توان نگاهی به اسامی و عناوین آن زمینه‌ها انداخت.

شاید این سؤالها برای کسانی مطرح باشد که بپرسند چقدر و چگونه باید کتاب خواند. پاسخ چقدر و چگونه را تجربه روشن می‌کند و به آن خواهیم پرداخت. اما شاید هنوز کسانی باشند که بپرسند چرا باید کتاب خواند؟ پاسخ این چرا خیلی روشن است. نخست آنکه ما فقط به مدد کتاب، می‌توانیم از پیشینهٔ فرهنگی مکتوب بشر که بیش از ۳- ۴ هزار سال سابقه دارد، آگاه شویم. دوم اینکه ما با همهٔ معاصران خود مجاور یا از کاروبار و نتایج پژوهشهای آنان باخبر نیستیم. لذا دورافتادگی و جداماندگی تاریخی و جغرافیایی را به امداد این وسیلهٔ معجزه‌آسا جبران می‌کنیم. کتاب حافظهٔ جمعی و کتبی بشر است. اگر بر اثر یک واقعهٔ خارق‌العاده و غیر منتظره، مرکب کتابهای موجود در

جهان محو شود ، بشریت به بدویت چندین هزار سال پیش خود برمی گردد .

باری در پاسخ به این سؤال که چقدر باید کتاب خواند ؟ باید گفت به قدر کافی! همانطور که در پاسخ این سؤال که چقدر باید کار کرد؟ چقدر باید خوابید ؟ چقدر باید خورد ؟ هم می‌توان همین جواب را داد . پاسخ عملی‌تر و تجربی‌تر این است که در زندگی امروز این ما نیستیم که تعیین می کنیم چقدر باید کتاب خواند ، بلکه باید دید پس از انجام کار روزمره و وظایف اجتماعی و خانگی و خانوادگی، چقدر وقت و دل و دماغ برای ما باقی می‌ماند ، و از آن مقدار، چه مقدارش را می‌توان صرف کتاب کرد . به قول حافظ هر وقت خوش که دست دهد مغتنم شمار.

مسألهٔ «چه باید خواند» را چنانکه گفته شد ، ذوق و تجربه و تخصص حل می کند . در برابر سیل انتشارات بیشتر مسألهٔ چه نباید خواند مطرح است؛ هنری میلر نویسندهٔ بزرگ معاصر امریکایی (که اتفاقاً منتقد بی‌محابای شیوهٔ زندگی سر به هوا و پر اسراف و مصرف امریکایی است) در کتابی که از تجربه‌های کتابخوانی و کتابشناسی خود نوشته است به هنر شگرفی اشاره می کند که همانا هنر کتاب نخواندن است. نه این هنر که نباید کتاب خواند - که خود ضایعهٔ عظیمی است- بلکه این هنر که چه کتابهایی را نباید خواند .

نگارندهٔ این سطور نیز که اصولاً کتابخوان فعال و در مجموع موفقی نیست، گاه مانند بوتیمار در کنار انبوه کتابهای ناخوانده می‌ایستد و از بی‌اعتباری عمر و بی‌سوادماندگی خویش و ناخوانده ماندن آنهمه کتاب اندوهگین می‌شود . بعد کتابی دیر مانده و ناخواندهٔ کلاسیک یا نوینی را بیرون می کشد و تحت تأثیر اسم و شهرت کتاب و مؤلف و اهمیت تاریخی یا ادبی یا موفقیتش در بازار کتاب و خوشفروش از آب در آمدنش، آن را باهر زور و زحمتی می‌خواند و تازه در پایان این «ریاضت» در می‌یابد که روی دست خورده است و دریغ از راه دور و رنج بسیار.

بسیاری کتابها را فقط از روی شکل و بو، و به اصطلاح «وجنات» آنها باید فهمید که خواندنی نیستند . خیلی‌ها بجای آنکه مجذوب یک کتاب باشند ، مرعوب اهمیت کلاسیک یا شهرت افواهی آن‌اند ، و با آنکه به ذائقهٔ خود آن را ناگوار می‌یابند ، گرفتار رودربایستی و ریای علمی- هنری یا اسنوبیسم می‌شوند ، و بدون هیچ حظ روحی یا بهرهٔ علمی کتاب نامطبوع نامأکول را به زور فرو می‌دهند . فقط برای آنکه آن را

خوانده باشند. برای هر کتاب علاوه بر پیشینهٔ علمی و ادبی مناسب، سن مناسب، وقت مناسب، حال مناسب، خوانندهٔ مناسب هم وجود دارد. کتابی که با زور خوانده شود، هضم نشده و جذب نشده دفع می‌گردد. در زمانه‌ای که فراغت دیریاب و دشواریاب است و کتاب اعم از قدیم و جدید از کلاسیک تا مدرن، اینهمه فراوان است و از سر و کول ما بالا می‌رود، چرا باید بزور کتاب خواند؟

یکی از دوستان نگارنده، در عالم کتابخوانی دو عادت حسنه دارد. یکی از یکی بهتر. نخست اینکه پا به پای انتشارات جدید پیش نمی‌رود، و هیچ الزامی برای امروزین بودن مطبوعاتی افراطی نشان نمی‌دهد. و بر آن نیست که جدیدترین کتابها لزوماً بهترین کتابها هستند. دوم اینکه آزمون خوبی برای تشخیص کتاب خوب یا بد از نظر خودش دارد. می‌گوید وقتی که کتابی را برای خواندن به دست می‌گیرم، یک آمادگی باطنی دارم برای آنکه هر لحظه این کتاب را، اگر ناخوانا و نامأکول از آب در آمد، به گوشه‌ای پرت کنم. این دیگر بستگی به هنر آن کتاب دارد که اگر چیزی بارش هست و جاذبه‌ای دارد مانع از این کار شود و همچنان در دست من باقی بماند!

یکی دیگر از عوارض رودربایستی در کار و بار کتابخوانی این است که گاهی خواننده‌ای چندانکه در کتاب- کتاب نامفهوم و بی‌بار- پیش می‌رود و حاصلی نمی‌یابد، همچنان دست از کوفتن آهن سرد، یا آب در هاون، بر نمی‌دارد. آقای ابوالحسن نجفی در بعضی از سخنرانیها و مقالات خود، به این پدیدهٔ نیمه شایع، بویژه در مورد بعضی آثار ترجمه شده، اشاره کرده‌اند. و قریب به این مضمون را مطرح ساخته‌اند که بسیاری از خوانندگان این شبه کتابها و شبه‌ترجمه‌ها - که غالباً فقط ترجمه به خط فارسی است نه زبان فارسی!- خود بالصراحه در نمی‌یابند که چیزی از آنها در نمی‌یابند، و بدون حضور قلب، انجام وظیفه یا بهتر بگوئیم رفع تکلیف می‌کنند. گویا فقط می‌خواهند آمار کتابهای خوانده شدهٔ خود را بالا ببرند. نگارندهٔ این سطور هم مانند سایر اهل کتاب، سی- چهل کتاب، از این کتابهای نامفهوم و به ندرت- مفهوم را، اعم از تألیف یا ترجمه، می‌شناسد. ولی اشاره و تصریح به عناوین آنها را - جز در مقام نقد که این مقام نیست- درست نمی‌داند. شاید این کتابها نیز نیازهایی را بر آورده می‌سازند و گرنه نه ناشر پیدا می‌کردند نه خواننده.

باری کتاب خواندن، سیصد و شصت بند فاخر دارد، که هر یک از اهل کتاب، به دانش و بینش، به صرافت طبع یا به مدد تجربه بعضی از آنها را کشف کرده‌اند. علاوه بر چند بند نیمه فاخر که شرحش گذشت، به دو بند دیگر نیز اشاره می کنم. یکی از این دو، یک شهرت بی‌اصل دیگر است که گروهی تصور می کنند هر چه بیشتر کتاب بخوانند، بهتر است، یعنی دانشمندتر می‌شوند. در پاسخ به این غلط مشهور باید گفت مهم این است که هر چه بهتر کتاب خوانده شود، و کتابهای هر چه بهتر، نه هر چه بیشتر. خیلی‌ها با پرخوانی فقط «امتلاء حافظه» و «سوء هاضمهٔ فکری» پیدا می کنند. دانشمندترین آدمها، پرخوان‌ترین آدمها نیستند، و پرخوان‌ترین آدمها هم دانشمندترین آدمها نیستند. پرخوانی اگر هم برای دانشمند (تر) شدن لازم باشد، کافی نیست. هزار نکتهٔ باریکتر ز مو اینجاست. البته کتابخوانهای پرخوان غالباً از روی فضل و فروتنی، به این کار روی می آورند، و نیز بخاطر حظ روحی که از خواندن می‌برند و اعجاب و استحسانی که نسبت به کتاب دارند.

این هم واقعیت مشهودی است که بعضی از پرخوانها وقتی که مؤلف می‌شوند و مقاله یا کتاب می نویسند، گویی خود حرفی برای گفتن ندارند، و فقط کارشان ترصیع و موزائیک‌سازی از اقوال و آراء دیگران است یعنی سراپای اثرشان استناد و اتکا به آثار این و آن است. گویی کامپیوتری را مأمور تحقیق و گردآوری مکانیکی اطلاعات کرده‌اند. بعضیها هم هستند که این شیوه را تحسین می کنند و با عینیت‌گرایی علمی قرین می یابند. گول ظاهر را نباید خورد. علم بدون ابتکار و خلاقیت فردی- در جنب همکاری گروهی و ملی و جهانی- پیش نمی‌رود. در هر فصل از هر کتاب یا هر مقاله لزوماً باید حرف و مطلب نوی مطرح شود که اصالتاً تراوش اندیشهٔ مؤلف آن باشد، و نه صنعت مونتاژ، و به اصطلاح ای. اچ. کار: استفاده از «چسب و قیچی». پس از رعایت این اصل، یعنی لزوم ابتکار، در بعضی موارد هست که باید سند یک قول و پشتوانه و پیشینهٔ تاریخی- علمی آن روشن باشد که در این صورت نقل مأخذ و استناد به آراء دیگران- که طبعاً فلسفه و منطق خاص خود را دارد- بلااشکال و لازم است.

کتابخوانان بطور کلی به دو دستهٔ عمده تقسیم می‌شوند: ۱) ژرفارو ۲) پهنارو. ژرفاروها به کم و گزیده خواندن علاقه دارند و وحدت‌گرا هستند. پهناروها به بیشتر و گسترده‌تر خواندن و شیوهٔ دایرة‌المعارفی علاقه دارند و کثرت‌گرا هستند. و هر کدام از

این دو گروه دلایل عدیده‌ای در دفاع از سیرهٔ خود دارند. نگارندهٔ این سطور به امر بین‌الامرین عقیده دارد، و بر آن است که بهتر است هر کتابخوانی، با هر تخصصی که دارد، تا ۳۰ سالگی پهنارو باشد، و هرچه به دستش می‌رسد و برایش دندانگیر است بویژه ادبیات بخواند، ولی از آن پس بر مبنای تجربهٔ مطالعاتی که تا آن زمان می‌اندوزد، ژرفارو شود.

آخرین بند این مقاله دربارهٔ ضرورت تندخوانی است. کمبود فراغت، فراوانی انتشارات و نامعلوم بودن ارزش کتابهای جدید (یا کتابهایی که قدیمی است ولی جدیداً به دست ما می‌رسد) و فراوان بودن کتابهایی که ارزش یک‌بار خواندن را فاقدند، بر آنمان می‌دارد که هم محتاط باشیم و هم قاطع و هم چابک. اگر ناگزیر از پرخوانی باشیم، لامحاله ناگزیر از تندخوانی هم هستیم. وگرنه پرخوان کندخوان قرینهٔ کوسهٔ ریش پهن است و بهتر است از یکی از دو عادت خود - یا پرخوانی یا کندخوانی - دست بردارد. عدهٔ بسیار معدودی از کتابها هستند که به بارها خواندن و آهسته خواندن و تأمل و تعمق می‌ارزند. بسیاری کتابها فقط به درد ورق زدن - که خود به کند و تند تقسیم می‌شود - می‌خورند. بعضی از کتابها را باید گزیده‌خوانی کرد (معمولاً آثار غیرادبی را، چرا که غالب آثار ادبی کلیّت همبسته و یکپارچه‌ای دارند) و بخشها یا فصلهایی را که به علاقه یا تخصص یا گمشدهٔ تحقیقی ما مربوط می‌شود خواند. کتابخوان چابک و حرفه‌ای کسی است که بجای خواندن کلمات، سطور را می‌خواند، شاید بتوان گفت در هر نگاه یا حرکت چشم نیم‌سطر را. وگرنه فرقش با غلط‌گیر و نمونه‌خوان چاپخانه چیست؟

اگر نویسنده‌ای گرفتار اطناب ممل و درازنفسی بیحاصل باشد آیا باید خواننده برده‌وار، رشته‌ای بر گردن خود بیندازد و به دنبال او رهسپار شود؟ - هرگز. چنین کتابهایی را باید جسته‌جسته یا بریده‌بریده خواند. چرا که بهتر است از ورطهٔ اطناب ممل، خود را به ساحل ایجاز، حتی ایجاز مخل، بکشانیم. همانطور که سزای گرانفروش نخریدن است، سزای درازنویس هم نخواندن - و با یک درجه تخفیف، بریده‌بریده خواندن - است.

کتابهای نیم‌خورده و نیم‌خوانده هم از دردسرهای آشنای اهل کتاب است. به

هر حال آدمیزاد کارها و طرحها و برنامه‌های ناتمام در اغلب حوزه‌های زندگی‌اش دارد. نیم‌خوانده ماندن کتابها همه‌اش از بوالهوسی و سر به هوایی و حواس‌پرتی کتابخوانان نیست، و چنانکه گفته شد یک مقدارش به طبیعت و موضوع و ماهیت کتابها مربوط می‌شود. خیلی از کتابهای نیم‌خوانده در واقع زبان حالشان این است که ما را نباید خواند! اینجاست که باید این‌گونه کتابها را به دو دسته تقسیم کرد. نخست آنهایی که بر اثر دخالت عوامل مزاحم بیرونی ناتمام مانده‌اند و شخص به ادامهٔ مطالعهٔ آنها علاقه‌مند است- که باید پیگیری کرد و به سرانجامشان رساند. دوم آنهایی که عیب ذاتی داشته‌اند و ناخوانا بوده‌اند که باید از نیمهٔ ضرر برگشت. یعنی به همان حال رهایشان کرد.

این سؤال و مسأله هم برای خیلیها مطرح است که آیا می‌توان چند کتاب را درعرض هم یا در موازات هم خواند؟ غالب کتابخوانها این تداخل و تعدد زوجات را نمی‌پسندند. عیب و حسن این شیوه معلوم است. حداکثر حسنش این است که تنوع بردارد. ولی حداقل عیبش این است که در عمل به بعضی از این کتابها کم‌لطفی و بی‌وفایی می‌شود و در نیمهٔ راه رها می‌شوند.

اینها که گفته شد، قانون و قاعدهٔ مسلم و محرزی نیست بلکه اظهارنظر سلیقه‌ای و شخصی است وگرنه شیوه‌های کتابخوانی، و نیز چم‌وخم هنر کتاب نخوانی، به عدد انفس خلایق است.

بازخوانی بهتر از بسیار خوانی

مطمئن باشید که حملهٔ بی‌محابا به کتابها و به سرعت گاز زدن و جویدن و بلعیدن آنها از مظاهر و بلکه مضار تمدن جدید است. این کار کما بیش هتك حرمت کتاب است. با کتاب خوب باید ماهها و سالها و بلکه یك عمر زند گی کرد. آناً به جان کتاب تازه خریده افتادن و از بای بسم‌الله تا تای تمت خواندن، غالباً جز اجرای شعائر کتابخوانی نیست. به عبارت دیگر، بهترین طرز خواندن یك کتاب- و هر کتاب- از سر تا ته خواندن آن نیست. گاه هست که این شیوه فقط بهترین و سریعترین چاره برای خلاص شدن از شرّ یك کتاب، و به پایان رساندن مسابقه‌ای خیالی و نظایر آن است. اگر حرف مرا قبول ندارید یك کتاب خوب را که سالها پیش خوانده‌اید، مثلاً تاریخ بیهقی، یا بابی از کلیله یا چند غزل از سعدی را- که بارها کلیاتش را خوانده‌اید و در جزییاتش تأمل کرده‌اید- بردارید و از نو، با حضور ذهن و از آن مهمتر با حضور قلب بخوانید. به احتمال بسیار در بسیاری جاها، چنین حال و یقینی به شما دست می‌دهد که گویی برای نخست‌بار است که دارید این متن را می‌خوانید. پس آن یك بار خواندن یعنی خواندن قبلی، چه اثری و چه حکمی دارد؟

این «یك بار مصرف کردن» و مصرفی انگاشتن کتاب، و آن را با حروف ریز

چشم کور کن و جلد نرم کاغذی و صحافی ته چسب و ظاهراً برای توده‌های وسیع کتابخوان منتشر کردن، از عطیه‌ها و بلکه بلیّه‌های تمدن جدید است. این فقط اشتباه ایرانیها نیست که فی‌المثل کتاب ارجمند سبک‌شناسی ملك‌الشعرای بهار یا شاهنامهٔ فردوسی را به صورت جیبی منتشر می‌کنند. امریکاییها و اروپاییها هم اساسی‌ترین آثار کلاسیک یونان و روم و شرق و غرب را در قطع جیبی منتشر می‌کنند. بنده معتقدم که در خدمت و خدمتگری و فایده‌رسانی کتاب جیبی پُر مبالغه شده است؛ و در خسارت و خیانت آن بحث جدّی نشده است، از بس که همه شیفتهٔ ارزانی و انبوهی بوده‌اند. اینکه کسی بتواند مکالمات افلاطونی و سیاست ارسطو را به قیمت یکی دو دلار، شاید ارزانتر از یك همبر گر، بخرد، خدمت به فلسفه یا افلاطون یا دمکراتیك کردن فرهنگ و کتاب نیست، بلکه شاید فقط مبتذل کردن افلاطون باشد. کسانی که افلاطون و ارسطو و هگل و هاید گر و ویتگنشتاین می‌خوانند غالباً لازم نیست برایشان غمخواری اینچنینی کنیم و میکروفیش این آثار را به خوردشان بدهیم. بهتر است آثار حکما و عرفای باستان و قرون وسطی و نیز عصر جدید را در همان قطعهای فاخر و محتشم با حرف غیر چشم کور کن و با کاغذ و صحافی و جلد اعلا منتشر کنند «تا گریزد هر که بیرونی بود». البته چاپ آثار مار کس و لنین در قطع بد و حروف بد - که خواندنش در حکم نوعی ریاضت ایدئولوژیك و تمرین صبر و تحمل انقلابی است- خدمت به فکر و فلسفه است. فرض بر این است که کار گران زحمتکش‌اند و دستمزد کافی ندارند و ارزش اضافی کارشان به جیب بورژوازی که بر صنایع نشر هم دست انداخته است، فرو می‌رود، و دلیلی ندارد که دردی بر دردهایشان اضافه کنیم و با چاپ و عرضهٔ کتابهای خوانا، همان مختصر وقت فراغتشان را به تاراج دهیم، و برای پرولتاریایی که قرار بود جهان را تغییر دهد، جهان را تفسیر کنیم و ندانمکاری و بی‌عملی فلاسفه را به آنان انتقال دهیم. از آن گذشته، حتی با وجود فراغت و فراوانی کتاب، باز هم کار گران در نخواندن کتاب با کارفرمایان همچشمی می‌کنند. و کارفرمایان، اعم از مدیران و سرمایه‌داران، با هوش‌تر از آنند که کتاب بخوانند، و کیمیای وقت را صرف مس کتاب بکنند. البته کار گران رفاه آزمودهٔ جهانِ وطنی هم که فی‌المثل تلویزیون رنگی را با چندین برابر قیمت، به تلویزیون سیاه و سفید ترجیح می‌دهند، طبعاً کتابهای خوش چاپ را به چاپ کار گرانه و در واقع کار گر ناپسند، ترجیح خواهند نهاد.

در جهانی که عرض صفحه‌های تلویزیون و سینما هر روز وسیعتر می‌شود معلوم نیست که چرا کتابها و مواد خواندنی را به سوی هر چه «میکرو»تر شدن می‌رانند. و اخیراً بعضیها که چوب درختان خشك جنگلها را از قشر خاکستری مخ انسانها بیشتر دوست دارند، خواب «جامعهٔ بی کاغذ» (Paperless Society) را می بینند. جامعه‌ای که مقهور نوار و ویدئو و انواع میکروها و مواد سمعی- بصری و لابد نوارهای لیزری و سایر فرآورده‌های لیزر پرورد است. و خیال دارند هر چه را که خواندنی است تبدیل به دیدنی و شنیدنی کنند. این حکایت خطرناك شنیدنی است، اما آن جامعهٔ بی کاغذ دیدنی نیست. زیرا بیش از ده قرن است که حکمای ما فرموده‌اند: کلُّ علم لیس فی القرطاس ضاع.

همان‌طور که کت و شلوار اوج ترقی و تکاملش را طی کرده است، کتاب هم همینطور است. کتاب باید در قطع آدمیزاد پسند و حروف چشم‌نواز و جلد محکم و در مجموع هر چه با سلیقه‌تر و شکیل‌تر چاپ شود. کسانی که در غم کمبود درآمد طبقات زحمتکش هستند، بهتر است به فکر ارزان ساختن جاروبرقی و یخچال و فریزر و مبل و فرش و اتومبیل و این‌جور چیزها و مخصوصاً مسکن باشند. و گرنه میانگین تعداد کتابهایی که کارمندان یا کارگران در سراسر عمرشان می‌خرند و نگه می‌دارند به تخمین من در حدود ۱۰ عنوان است که بهتر است خوب و درست و حسابی ولو گران- قیمت به دستشان برسد، تا در قطع بی‌معنای جیبی و با حروف ریز و صحافی ته چسب که غالباً قبل از خواندن اولین فصل کتاب، قاچ می‌خورد. چنانکه اشاره شد این هتك حرمت و قداست کتاب است که این جور کوتوله و کوتاه و جسته و گریخته بسازندش و برای مردمی که یك فقره دل‌درد نابهنگام و مراجعهٔ بهنگامشان به درمانگاه و یك دو روز بستری شدن به قیمت ده برابر تمام کتابهایی که محتمل است در طی عمرشان بخرند، تمام می‌شود، به عبث دل بسوزانند. برای غمخواران طبقهٔ مستضعف که کتاب قطع جیبی یا بد چاپ و ارزان را برای فقرا دندانگیر یافته‌اند، راههای بهتر و درست‌تری هم هست، و آن کمك در ایجاد کتابخانه در محل کار و کارخانه و اداره و کوی و برزن است. باید کتابها را با بهترین مصالح و مطلوب‌ترین قطع و حروف و کاغذ و صحافی و جلد در حداکثر تیراژ ممکن عرضه کرد تا فی‌المثل از یك کتاب با تیراژ ده‌هزار نسخه- در افق ایران- پنج هزار تایش به خرج کتابخواران و کتاب‌بازها و مغازله‌گران با کتاب برود، و پنج هزار تای دیگرش سر از کتابخانه‌های عمومی متعدد در آورد، تا هم حرمت کتاب

محفوظ بماند و هم رغبت کتابخوانی بالا برود و هم به بودجهٔ ضعفا فشار اضافی وارد نشود، و نیز چشم و چار هیچکس از زورِ ریزی حروف، چپ نشود. معلوم نیست اروپاییهای عافیت‌طلب و سلامت‌جو چرا دهه‌ها و سده‌هاست که تن به مشقت چاپ ریز داده‌اند. به نظر من اگر این یك درس را از عربهای راحت‌طلب بیاموزند که به سراغ حروف درشت- یعنی لااقل از ۱۶ به بالا- بروند، به بهداشت چشم و بینایی چند میلیارد انسان کمك کرده‌اند. اگر حمل بر مبالغه نفرمایید من در عمرم یك عرب با عینک و یك اروپایی بی‌عینك ندیده‌ام!

نمی‌دانم استطرادها و از این شاخه به آن شاخه پریدنها که همه‌اش از «کتاب درد» است اجازه می‌دهد که به ساقهٔ اصلی بحث بازگردیم یا نه. باری، همهٔ ما کمابیش کتابهای نیمه‌خوانده و گاززده و رها شده داریم که نمی‌دانیم باهاشان چه کار کنیم. اینجانب در مقاله‌ای شبیه به همین مقاله، با نام «هنر کتاب نخواندن» در مجلهٔ نشر دانش سالها پیش گفته بودم که بهتر است، آن کتابها را به حال خود رها کنیم. چارهٔ آدم گرانفروش نخریدن است، چارهٔ آدم پرحرف هم این است که شنونده ظاهراً خود را در حال گوش دادن به او نشان بدهد و باطناً به مرخصی برود، یعنی غرق در فکر و خیالات خودش بشود. چارهٔ کتاب نیمه‌مانده یا نیمه‌خوانده بدخیم هم همین است که آن چوق- الف [= چوب- الف؛ الف- چوب] لعنتی را از لای آن برداریم و کتاب را در آرامگاه ابدیش، روی قفسهٔ کتابخانه که همان طاق نسیان قدماست قرار بدهیم. و در دل خود به جای آنکه بگوییم **این کتاب را نتوانستم بخوانم**، بگوییم: **این کتاب نتوانست خوانده شود**. بعضی وقتها به صرفه‌تر از تمام کردن کتابهای نیم‌خوانده، باز خواندن کتابهای تمامْ خوانده است و حرف اصلی من در این بحث نیز همین است که ما به صرف یك بار خواندن یك کتاب، وجدان خود را خلاص و باب علم یعنی بازخوانی را مُنسدّ نکنیم. الدَّرسُ حرفُ والتّکرارُ اَلفُ. آنچه رفع تکلیف است و برای آبروداری خوب است، همان یك بار خواندن هر کتابی است. ولی آنچه علم‌آموز است تکرار و تأمل بر کتابها و بازخوانی آنهاست. تا اینجا فرض می‌کنیم به این نتیجه رسیدیم که بعضی کتابها به یك بار خواندن هم نمی‌ارزند، و دریغ است اگر بعد از خواندن آنها به این نتیجه رسیده باشیم؛ زیرا وقت و حال از کیسه‌مان رفته است. پس وجنات‌شناسی کتاب را برای چی

گذاشته‌اند؟ یعنی همین که گول شهرت نویسنده و خوشفروش بودن یا مد روز بودن یا حتی کلاسیك بودن اثر را نخوری و زیر بار خواندنش نروی. در اینجا شم ارزیابی ما قبل تجربی است که ممکن است به داد برسد یا نرسد. یك عده کتابها اصلاً خوانا و خواندنی نیستند. منظورم بعضی فرهنگها یا کتابهای مرجع نیست که طبعاً و قاعدتاً کسی آنها را از سر تا ته نمی‌خواند. چه معمولاً بی‌سر و ته هم هستند و هر مدخل یا مقاله‌شان اگر هم ضبط و ربط داشته باشد، با قبلی و بعدی ربطی ندارد. منظور بسیاری کتابهای خوب‌نماست که در کتابشناسیها یا کتابفروشیها یا کتابخانه‌ها می‌بینیم و خیال می‌کنیم یا دیگرانی هستند که خیال می‌کنند آنها را خوانده‌اند یا باید بخوانند و خیال می‌کنند این کتابها خوب هستند و یا اینکه به صرف پیشنهاد آنها ما هم به خیال خواندن آنها می‌افتیم.

کتابها هم سرد و گرم و گوارا و ناگوارا دارند. هر کتابی برای هر مزاجی سازگار نیست. چه بسیار دانشجویان و دانشپژوهان در طول تاریخ که چه بسیار کتابها را بر اثر رودربایستی خوانده‌اند و می‌خوانند. امروزه در عصر سلطه و سلطنت رسانه‌های گروهی و به اصطلاح امپریالیسم خبری، چه بسیار در معرض دستکاری شدن ناخواستهٔ ذهن و زبان خود هستیم. یك عده از روشنفکران هستند که طبق قاعدهٔ شریفهٔ «الانسان حریص علی ما مُنع» یا رسالت روشنفکرانه، به خواندن کتابهای ضاله یا ممنوعه علاقه دارند و فکر می‌کنند که فی‌المثل اگر نسخهٔ اصلی یا ترجمهٔ شتابزده آیه‌های شیطانی سلمان رشدی را به دست آورند و با هیجان مخصوص بخوانند، هنر کرده‌اند. حال آنکه وقتی که خود سلمان رشدی هنری نکرده باشد، خوانندگان ساده دلش چه هنری می‌توانند بکنند. این کتاب هم از سوی مراجع دینی جهان طرد و تخطئه شد و هم از سوی محافل روشنفکرانه و منتقدان، که یك صدا آن را کتابی بی‌هنرانه، زورکی، متکلفانه و کسالت‌بار و ملال‌آور توصیف کرده‌اند. بزرگترین سقوط هنری و فرهنگی نویسندهٔ این کتاب در این است که ندانسته است آنچه برای همه یا بعضی از مردم ممکن است جاذبه داشته باشد طنز است، نه هجو و این کتاب فی‌الواقع کتاب هجوی است.

زیاد کتاب خواندن اگر هم خوب باشد، ولی کتابِ زیاد خواندن کار بی‌حکمتی است. سریعْ خوانان و پُرخوانان و خلاصه قهرمانان سرعت و مقاومت در کتابخوانی،

معمولاً سطحی‌خوانان هستند و چنانکه گفته شد می‌خواهند سریعاً خاطر خود را از بابت فلان کتاب جدید الانتشار که به اصطلاح به آنها «مبارزه‌جویانه» می‌نگرد آسوده کنند. به نظر من بهتر این است که بعضی از کتابها را که در مظان خوب بودن هستند یا به قلم نویسندگان مطمئن و خوانده و شناختهٔ محبوب ماهستند، تهیه کنیم ولی در خواندن آنها عجله نکنیم. تا به جای آنکه در محافل خصوصی دوستانه، ما به دوست یا دوستان خود بگوییم که فلان کتاب جدید الانتشار تحفه‌ای نیست، آنها این حرف را به ما بزنند و یکی به نفع ما بشود.

سالها پیش مقالهٔ خوبی از خانم پوری سلطانی در زمینهٔ همین هشدار دادن در مورد عجولانه و حریصانه کتاب نخواندن، خواندم و خاطرهٔ کمرنگ و خوبی از آن دارم. ایشان گفته بودند که قدما کم و خوب می‌خواندند حال آنکه ما بد و بسیار می‌خوانیم. نه خواجه نصیرالدین طوسی، نه شمس‌الدین محمد حافظ، نه حاج ملا هادی سبزواری، نه شیخ محمد حسن نجفی صاحب جواهر و دهها بزرگ و بزرگوار دیگر نظیر آنها، به اندازهٔ ما و شهروندان عصر ما جنون پرخوانی و کتاب‌بازی نداشته‌اند. کم‌خوان و گزیده‌خوان بوده‌اند. و مثل آدمهای کم‌غذا که هر چه بخورند جذب جانشان می‌شود، آنها هم هر چه خوانده‌اند با حضور قلب بوده است و جزو جانشان می‌شده است. برعکسِ شکمبارگان کتابی یا کتابخواران عصر ما که در معرض هجوم و فشار تولید انبوه کتاب هستند. خوشبختانه تولید کتاب چه در جهان و چه در ایران با موانعی روبرو است که امکان انبوه شدن بیش از حد آن را نمی‌دهد.

باری، تکملهٔ شیوهٔ مرضیهٔ نخواندن هر کتاب یا هنر کتاب نخواندن، بازخوانی و همواره‌خوانی بعضی کتابهاست. خوشبختانه حجم کتابهای مهم کلاسیکی چون شفای بوعلی؛ مغنی قاضی عبدالجبار، تفسیر کبیر فخر رازی یا فتوحات ابن عربی به این آسانیها اجازهٔ این ندانمکاری را به ما نمی‌دهد که برداریم و از سر تا ته بخوانیمشان و بگوییم خلاص! بسیاری کتابها هست که جز به درس نمی‌توانشان خواند. یعنی لمعات عراقی یا فصوص فارابی و محیی‌الدین یا کفایهٔ آخوند خراسانی را نمی‌توان لاجرعه سر کشید، باید تجرع کرد.

بنده هنگامی که حافظ‌نامه را می‌نوشتم، بیش از بیست و پنج دیوان را از سر تا ته مطالعه کردم. نه مطالعهٔ آزاد و به اصطلاح بی‌شائبه و گلچین. بلکه با این قصد و غرض که

ردّ پای مضامین یا عباراتی را که محتمل است بر حافظ اثر گذاشته باشد واز شعر او سر در آورده باشد، پیدا کنم. حالا که کلاه خود را قاضی می‌کنم می‌بینم من به یك فایل عظیم و انبوه- ولی صحافی شده و مجلّد مجلّد- مراجعه کرده‌ام و در واقع سنایی یا عطار نخوانده‌ام، وگرنه آثار سنایی و عطار و نظایر آنها را نه یك بار، باید یك عمر خواند تا حیات طیّبه پیدا کرد.

گمان می‌کنم این سؤال برای اغلب اهل نظر مطرح باشد که قدما چگونه با مطالعهٔ حداکثر صد- دویست کتاب به بار می‌نشستند و صاحبنظر می‌شدند و ما با خواندن صدها کتاب فقط مسمومیت سربی و امتلاء ذهن و زبان پیدا می‌کنیم. جوابش این است که قدماکتابها را بازخوانی و همواره‌خوانی می‌کردند و هر بار با تأمل و تجربهٔ بیشتری در همان کتابهای معدود غور و غوص می‌کردند. بسیارخوانی‌شان هم عددی و آماری و رج زدن کتابها نبوده است. اگر بسیارخواندنی هم در کارشان بوده، بسیار خواندن و ژرف‌خوانی متون معدود و معینی بوده است. «ذکر» آنها تذکر به بار می‌آورده ولی وردخوانی ما گاه به لقلقهٔ لسان شباهت دارد. مثنوی مولانا برای این سروده نشده است که در عرض چهار پنج هفته- مانند دُن آرام یا جانِ شیفته یا ژان کریستف- خوانده و به کناری نهاده شود. چنین سطح‌پیمایی عجولانه‌ای برابر با ناکار کردن مثنوی و درس نگرفتن از مولاناست. مثنوی یا دیوان حافظ را باید زیست. باید با آنها نکاح روحانی کرد تا زاد و رود معنوی به‌بار آورد. باید در برکهٔ آنها غوطه‌ها خورد وذهن و زندگی خود را به دست آنها سپرد. تا چه رسد به قرآن مجید که قرآن‌شناسان و مُقریان و عرفا و صاحبنظران بزرگ که اندکشمار هم بوده‌اند، چنان تأمل و تداوم و ژرف‌پیمایی در خواندن و بازخواندن آیات آن داشته‌اند که قلب و انقلابی در روحشان پدیدار می‌شده و پایدار می‌مانده است. و برعکس، همه این حدیث معروف را شنیده‌ایم که می‌فرماید: رُبَّ تال القرآن و هو یلعنه [= ربَّ تالی القرآن و القرآن یلعنه: بسا کسان که قرآن می‌خوانند و قرآن لعنت وی می‌کند. ← شرح فارسی شهاب‌الاخبار، ص ۱۱۵].

با آنکه خواندن سایر کتابها را نباید با خواندن قرآن قیاس کرد، ولی خوب است بعضی عبارات نغز مربوط به آداب قرآن خواندن را از امام محمد غزالی نقل کنیم:

ادب اول آنکه به حرمت خواند ... ادب دوم آنکه آهسته خواند و تدبّر همی کند در معانی وی، و در بند آن نباشد که زود ختم کند چون گروهی که شتاب کنند

تا هر روز ختمی بر خوانند ... چنانکه ظاهر مصحف را نشاید بساویدن الاّ به دستی پاك، بداند که حقیقت سخن حق را در نتوان یافت الاّ به دلی پاك... ادب سوم آنکه دلْ حاضر دارد، و در خواندن غافل نشود، و حدیث نفسْ وی را به جوانب پراکنده بیرون نَبَرد، و هر چه به غفلت خواند ناخوانده داند و دیگر بارْ باز سر شود ... ادب چهارم آنکه در معنی هر کلمتی اندیشه همی کند تا فهم کند؛ و اگر به یك راه فهم نکند اعادت کند. اگر از وی لذتی یابد، اعادت می‌کند اولیتر از بسیار خواندن بُوَد. (کیمیای سعادت، ابو حامد امام محمد غزالی طوسی، به کوشش حسین خدیو جم. ج ۱، ص ۲۴۴ تا ۲۴۹).

شاید این بحث برای نگارندهٔ و بعضی از خوانندگان مایهٔ تسلّایی باشد که ما آدمهای کتابنده در جهان شتابنده و در زمانه‌ای که همه دچار «بیوقتی» شده‌ایم از تماشای اینهمه کتاب که انتشار می‌یابد، و ما مجال خریدن یا خواندن اهمّ آنها را نیز نمی‌یابیم، از اینکه دست ما کوتاه و خرما بر نخیل است، کمتر رنجیده باشیم، و به خود دلخوشی دهیم که اگر کمتر می‌خوانیم، در عوض بهتر می‌خوانیم. یا اگر ناچاریم که کمتر بخوانیم، چه بهتر که بهتر بخوانیم.

آیین نقد کتاب

متکلم را تا کسی عیب نگیرد، سخنش صلاح نپذیرد.

[سعدی: گلستان، باب هشتم]

اندیشهٔ نقد و نقد اندیشه بسی قدمت دارد. سابقهٔ انتقاد ادبی یا سخن سنجی به یونان باستان و بوطیقا (= فن شعر) ارسطو می‌رسد. در اسلام ریشه‌های انتقاد اندیشه و عمل در قرآن مجید هست: ادفع بالّتی هی احسنُ السّیئة ... (با پدیدهٔ بد، به بهترین شیوه مبارزه کن - مؤمنون، ۹۶)، ... و جادلهم بالتی هی احسن ... (با بهترین طریق، مناظره و بحث کن - نحل، بخشی از آیهٔ ۱۲۵)، ... فبشّر عبادالذین یستمعون القول فیتّبعون احسنه ... (مژده به بندگانی که به اقوال مختلف گوش فرا می‌دهند و بهترین آن را، در گفتار و کردار، پیروی می‌کنند - زمر، ۱۷ - ۱۸)، ... ان جائکم فاسق بنبأٍ فتبیّنوا ... (هر گاه فاسقی - فرد غیر ثقه‌ای - خبری برای شمار آورد تصدیق نکنید تا در آن تحقیق کنید. - حجرات، ۶)، ... و لاتقف مالیس لك به علم ... (هرگز آنچه را که علم و اطمینان به آن نداری دنبال مکن - اسراء، ۳۶)، ... لایستوی الخبیثُ و الطیب ولو اعجبك کثرةُ الخبیثِ ... (هرگز پاک و ناپاک - سره و ناسره - یکسان نخواهد بود، هر چند کثرت پلید ترا به شگفتی آرد - مائده، ۱۰۰)، ... هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون ... (آیا دانایان با نادانان برابرند؟ هرگز - زمر، ۹) و آیات مشابه

دیگر.

شیوهٔ سختکوشانه و و سختگیرانه‌ای که محدثان، از همان قرون اولیهٔ اسلامی، در جمع و تدوین و نقادی احادیث نبوی به عمل در آوردند، یکی از درخشانترین کوششهای علمی مسلمانان است. در فلسفه و کلام و شعر و ادب و علم و هنر نیز نقد و نقض و رد و شرح رواج داشته است.

همه می‌دانیم که ابوحامد غزالی (متوفای ۵۰۵) کتاب تهافت الفلاسفه‌اش را در رد و انتقاد بعضی اصول فلسفی که از نظر کلام و روح دیانت، زیانبار می‌دید نوشت، و ابن رشد اندلسی (متوفای ۵۹۵) که بر عکس غزالی قائل به اتصال و اتفاق نگرش فلسفی و دینی بود، کتابی مفصلتر به نام تهافت التهافت در نقد کتاب غزالی نگاشت؛ یا سید مرتضی، معروف به علم الهدی (متوفای ۴۳۶) از بزرگترین متکلمان شیعه، با آنکه در فلسفهٔ دینی و کلام با معتزله قریب المشرب بود، کتابی به نام الشافی فی الامامة، در رد و نقد جلد بیستم از کتاب عظیم المغنی اثر قاضی عبدالجبار همدانی معتزلی نوشت (که نظر به اهمیتش، شیخ طوسی - متوفای ۴۶۰ - آن را تلخیص کرد که به تلخیص الشافی معروف است). یا ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸) متکلم نامدار اهل سنت، کتاب منهاج السنة النبویة فی نقض کلام الشیعة القدریة را در رد و نقد کتاب منهاج‌الکرامة فی معرفة الامامة ی علامهٔ حلی (متوفای ۷۲۶) تألیف کرد. نظایر این نقد و نقضها، یعنی نگارش کتاب یا رساله‌ای در رد کتاب یا رسالهٔ دیگر یا انتقاد از آن، در فرهنگ اسلامی سابقهٔ کهن و نمونهٔ فراوان دارد.

خاص‌تر از این، نقد و ارزیابی و معرفی کتاب در کتابشناسیهای کهن عالم اسلام است، از جمله در الفهرست ابن ندیم (متوفای ۳۸۰) و کشف الظنون حاجی خلیفه (= کاتب چلبی، متوفای ۱۰۶۷) و ذیلهای آن. و در عصر جدید هم فهارس نسخ خطی و چاپی و کتابشناسیهایی چون الذریعه‌ای آقا بزرگ تهرانی گنجینه‌ای از معرفی (گاه همراه با انتقاد و ارزیابی) کتاب است.

ولی نقد یا انتقاد کتاب به معنای جدید و کامل کلمه، جدید است. و رواجش نه فقط پس از انتشار چاپ، بلکه پس از پدید آمدن نشریات ادواری (مجلات) در یکی دو قرن اخیر است. در ایران طبعاً سابقه‌اش از یک قرن کمتر است. از نمونه‌های نادر مطبوعات عصر مشروطیت گذشته، انتقاد کتاب، به صورت مقاله‌ای مفرد و مستقل در

ارزیابی یک اثر، از اوایل قرن چهاردهم شمسی در مطبوعات فارسی ظاهر گردیده است.

ماهنامه‌ها یا فصلنامه‌هایی چند از جمله ارمغان (مؤسس وحید دستگردی، سال تأسیس ۱۲۹۸)، ایرانشهر (مؤسس حسین کاظم زادهٔ ایرانشهر، سال تأسیس ۱۲۹۶)، آینده (دکتر محمود افشار، ۱۳۰۴)، یادگار (عباس اقبال، ۱۳۲۳) و یغما (حبیب یغمائی، ۱۳۲۷) پراکنده وار دارای نقد کتاب بوده‌اند. انتشار مجلهٔ سخن در سال ۱۳۲۲ نقطهٔ عطفی در تاریخ پربار نقد کتاب در ایران بوده است؛ چرا که این مجلهٔ ماهانه در طی سی‌سالی که انتشار یافت، انتقاد کتاب را جدی گرفته و به آن سر و سامانی بخشیده بود.

مجلات دیگر نیز نظیر جهان‌نو (حسین حجازی، ۱۳۲۵)، اندیشه و هنر (ناصر وثوقی، ۱۳۲۷)، درسهائی از مکتب اسلام (ناصر مکارم شیرازی، ۱۳۳۲)، وحید (سیف‌الله وحیدنیا، ۱۳۴۲)، نگین (محمود عنایت، ۱۳۴۴)، رودکی و فرهنگ و زندگی (دههٔ چهل)، همچنین مجلات دانشگاهی وزینی چون مجلهٔ دانشکدهٔ الهیات دانشگاه مشهد (۱۳۴۷)، و تهران (۱۳۴۹) مقالاتی در نقد کتاب داشتند.

نقطهٔ عطف دیگر انتشار مجله‌ای مختص کتابشناسی (و تحقیقات ایرانی) و نقد کتاب به نام راهنمای کتاب بود (نشریهٔ انجمن کتاب، صاحب امتیاز احسان یارشاطر، مدیر ایرج افشار، سال تأسیس ۱۳۳۷) که انتشارش بیست سالی ادامه داشت. این نشریه مبانی و معیارهای ارزیابی و انتقاد کتاب را استوارتر و سنجیده‌تر ساخت. البته پیش از راهنمای کتاب نشریهٔ کم تیراژ ولی پرخواننده‌ای به نام انتقاد کتاب منتشر می‌شد (به صورت ضمیمهٔ انتشارات کتابفروشی نیل، سال تأسیس ۱۳۳۴) که دوازده سالی نیز به تناوب انتشار یافت. سپس نشریهٔ دیگری که باز هم خاص مباحث کتاب بود به نام بررسی کتاب (به اهتمام داریوش آشوری، از سوی انتشارات مروارید) از سال ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۸ منتشر شد. کتاب امروز که با همت گروهی چون جهانگیر افکاری، کریم امامی، نجف دریابندری، دکتر حسن مرندی، ابوالحسن نجفی و سایر مشاوران و ویراستاران مؤسسهٔ انتشارت فرانکلین، از سال ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۳ (تقریباً هر شش ماهی یک شماره) منتشر شد، سطح بررسی مسائل کتاب را اعم از نقد و معرفی و انتشار فهرست کتابهای منتشر شده و مصاحبه‌های سنجیده با مؤلفان و مترجمان برجسته، اعتلایی نمایان بخشید.

همزمان با افول این نشریهٔ درخشان، نشریهٔ کم فروغی به نام نامهٔ انجمن کتابداران به عرصه آمد. این نشریه از حدود سالهای ۴۷ تا ۵۳ تحت عنوان خبرنامهٔ

انجمن کتابداران بیرون می آید و فقط به اخبار کتابداری و کتابخانه‌ای می‌پرداخت، ولی از سال ۵۳ به مسائل کتاب و نقد کتاب نیز توجهی شایان کرد، به طوری که در فاصلهٔ سالهای ۵۳ تا ۵۸ - ۵۹ یکی از پربارترین نشریات کتابشناسی و کتاب گزاری بود.

در حال حاضر غالب نشریاتی که نام بردیم (شاید جز مجلات دانشگاهی) به محاق تعطیل افتاده‌اند. جای شکرش باقیست که دو سه نشریهٔ جدید در این زمینه منتشر می گردد: یکی نشر دانش (نشریهٔ مرکز نشر دانشگاهی، مدیر مسؤول: دکتر نصرالله پورجوادی، سال تأسیس: ۱۳۵۹، فاصلهٔ انتشار: دو ماه یکبار) و دیگر نقد آگاه و کتاب آگاه که بعد از انقلاب، از سوی انتشارات آگاه، با فاصله‌های نامرتب، منتشر می گردد. و دیگر آینده (که تلفیقی است از راهنمای کتاب و آیندهٔ کهن) به همت آقای ایرج افشار.

پیشتر اشاره کردیم که تاریخ شصت - هفتادسالهٔ انتقاد کتاب در ایران پربار است. این صفت از روی تعارف نیست. در این مدت بسیاری از بزرگان علم و ادب و محققان برجسته دربارهٔ کتابهای مختلف نقدهای عالمانه و آموزنده نوشته‌اند. پیشکسوت همهٔ آنان علامه محمد قزوینی (متوفای ۱۳۲۸ شمسی) مؤسس طریقهٔ جدید تحقیق تاریخی و ادبی در ایران است که یادداشتهای معروف (در ده جلد از انتشارات دانشگاه تهران) و حتی نامه‌هایش[1] غالباً آکنده از بحث کتاب و انتقاد کتاب است.

نویسندگان و پژوهندگانی چون مجتبی مینوی، عباس اقبال، سعید نفیسی، سید محمد فرزان، عبدالحسین زرین کوب، محمد پروین گنابادی، حبیب یغمائی، سید محمد علی جمال زاده، محمد تقی دانش پژوه، عباس زریاب خوئی، ایرج افشار، پرویز ناتل خانلری، احسان یارشاطر، فتح الله مجتبائی، سید جعفر محجوب، مصطفی مقربی، حسین محبوبی اردکانی، منوچهر ستوده، سید حسین خدیوجم، محمدرضا شفیعی کدکنی، داریوش آشوری، نجف دریابندری، رضا داوری، مصطفی رحیمی، رضا براهنی، احمد احمدی بیرجندی، عبدالعلی دستغیب، مسعود رجب نیا، ایرج وامقی، علی رواقی و علی اشرف صادقی هر یک به تفاریق، و در دوره و نشریه‌ای خاص در نقد کتاب قلم

---

۱. از جمله نگاه کنید به: نامه‌های قزوینی به تقی‌زاده. به کوشش ایرج افشار. چاپ دوم (تهران، جاویدان، ۱۳۵۶).

زده‌اند.[2]

پس از این تاریخچهٔ کوتاه، اینک اندکی نیز به تکنیک و مسائل دیگر نقد کتاب می‌پردازیم.

فایدهٔ نقد

فایدهٔ نقد کتاب از وظیفهٔ آن جدا نیست و سودمندی آن بستگی دارد به حسن انجام وظیفه. استاد زرین کوب فایده [و وظیفه] نقد را در دو چیز خلاصه می‌کند: تهذیب ذوق عامه، و تربیت فکر نویسنده[3] که بی‌شک عمده‌ترین فواید نقد همین است. نقد کتاب با آنکه غالباً از سوی مراجع رسمی صادر نمی‌شود، اگر صحیح و سالم باشد، در تعیین ارزش و سرنوشت بسیاری از کتابها عالیترین مرجع است. اگر ادارهٔ بررسی یا نگارش، اجازهٔ انتشار کتاب را صادر می‌کند، ذوق و قبول خاطر اهل کتاب و نظر ناقد که غالباً نمایندهٔ طبیعی آنان است، پروانهٔ قبول آن را می‌دهد. البته این بدان معنی نیست که ناقدان همواره بصیر و بی‌غرض‌اند. ناقد مغرض و کم سواد هم پیدا می‌شود، همان‌طور که مؤلفان و مترجمان مغرض و کم‌سواد و نامجو و کامجو هم وجود دارند. اما اصولاً انتقاد پلایشگر و پیرایشگر است. منتقد به پزشک می‌ماند. همهٔ پزشکان عیسی دم یا ایثارگر نیستند، پزشک سودجو و پول دوست هم هست ولی حکم بر اغلبِ اکثر باید کرد. و به قول معروف برای یک بی‌نماز نباید در مسجد را بست. حق این است و شرط این است که منتقد کتاب ناقد بصیر باشد و سره را از ناسره باز شناسد، و در هنر و حرفهٔ خویش غرض را راه ندهد. اخلاق سالم و وجدان پاک لازمهٔ مشاغل فرهنگی و اجتماعی است.

اینکه منتقد را به پزشک تشبیه کردیم از این نظر هم درست است که منتقد هم مانند پزشک اگر جویای عیب و علت «بیمار» خویش است، عیبجویی‌اش باید از روی

---

۲. این فهرست اجمالی اسامی، عمدتاً با توجه به سابقه و کثرت کار نقد نویسی این گروه، با تورق بعضی مجلات و نیز استنباط از کتابشناسی نقد کتاب، تدوین مهیندخت معاضد (تهران، انجمن کتاب، ۱۳۵۵) ارائه شده است.

۳. «نقد بازار». نوشتهٔ دکتر عبدالحسین زرین کوب، در یادداشتها و اندیشه‌ها. چاپ سوم (تهران، جاویدان ۱۳۵۶) ص ٤.

علاقه‌مندی و نیک اندیشی و به قصد خیر و خدمت باشد. پزشکان بر نهانی‌ترین دردها و نابسامانیهای تن و روان ما انگشت می‌گذارند و عیب و ایراد اعضا و جوارح ما را می‌جویند و به ما می‌گویند، ولی با مهربانی و شفقت و وظیفه شناسی، نه با غرض و مرض. اگر سازمانی همانند نظام پزشکی به تخلفات احتمالی ناقدان نظارت ندارد، وجدان اهل کتاب و خوانندگان بصیر با آنکه قدرت اجرایی ندارد، قدرت معنوی دارد و نقدها را عیار می‌گیرد.

از قول ابوسعید ابوالخیر نقل است که در گرمابه، در پاسخ دلاك که از او پرسیده بود جوانمردی چیست، گفته بود این است که شوخ (چرك) کسی را در برابر دیدگانش نیاوری. این تعریف درست و کاملی از جوانمردی نیست. تازه خود ابوسعید هم طبق تعریف خویش ناجوانمردی کرده است یعنی شوخ اخلاقی آن دلاك ساده دل را به رخ او کشیده است. شاید برنگارندهٔ این سطور نیز همین ایراد وارد باشد که چرا شوخ و شوخی ابوسعید را بر ملا کرده‌ام! - طبعاً با این گونه سفسطه‌ها و تعارفات کاری از پیش نمی‌رود. شک نیست که دلاك وظیفه شناس، مشتری را پاك و پاکیزه و شاد و راضی از گرمابه به بیرون می‌فرستد و کارش هم خیلی شرافتمندانه و جوانمردانه است. با این حساب - بر عکس قول منسوب به ابوسعید - جوانمردی این است که شوخ کسان را پنهان نکنی، و او را شوخگین نگذاری و نپسندی. البته ریاکاری و نمایشگری و لغزخوانی در هیچ کاری پسندیده نیست.

باری فایدهٔ نقد کتاب، مقابله با آشفتگی بازار کتاب و محتسبی به معنای خوب کلمه است. یعنی اجرای یک قانون نامدون، و ارج نهادن به یک اثر خوب و سره یا نمایاندن بی‌ارجی آثار ناسره، تا بصیرت اهل کتاب را بالا ببرد و هرج مرج معنوی را مهار کند.

وقتی که بر کتابی بد، نقدی خوب نوشته می‌شود، فایده‌اش خاص و تنها ناظر به آن مورد نیست. بلکه نظر به برد و وسعت دامنهٔ انتشارش و نظر به عبرت و اطلاعاتی که می‌دهد، می‌تواند در سطح وسیعی هشدار دهنده و باز دارنده باشد، و از تکرار ندانمکاریها و ناشیگریهای مشابه جلوگیری کند. و یا اگر بر کتابی خوب، نوشته می‌شود هم می‌تواند تشویق کننده و سپاس گزارنده و آموزنده باشد. آری اگر معایب و محاسن هر اثر برای همهٔ خریداران و خوانندگانش به آسانی و آشکاری معلوم بود،

نیازی به نقد و نظر ناقدان نداشتیم.

لحن و ادب نقد

لحن سالم نقد، طبعاً محصول سلامت نفس و نیت صدق ناقد است. غالب رجز خوانیهای نقدهای ضعیف و پرسرو صدا، ناشی از عجز نقد نویس در جمع ادله و شواهد و به خرج دادن استدلال قوی است. به قول سعدی: دلایل قوی باید و معنوی / نه رگهای گردن به حجّت قوی.[٤] پرداختن به پیشینهٔ علمی و ادبی صاحب اثر، در نقد کتاب مرسوم و مفید است که باید اجمالی و باز هم بی‌حب و بغض مطرح بشود. ولی پرداختن به مسائل شخصی و خصوصی، هم ناشایست و نادرست و هم بی‌فایده است و موضع منطقی نقدنویس را تضعیف می‌کند.

لحن نقد یک کتاب شاید پس از همهٔ تمهیدات ناقد، گس و تلخ از آب درآید. البته ناقد می‌تواند به مخاطب خود بگوید:

«شفا بایدت داروی تلخ نوش»؛ ولی لزوماً برای حرف حق زدن نباید به تلخی سخن گفت. گزنده نوشتن و دشنامهای ادبی و غیر ادبی دادن به هیچ وجه روانیست، و هیچ ناقدی چنین حقی ندارد. حداکثر چاشنی‌ای که در کار نقد، با قید احتیاط، رواست اندکی طنز است که البته با تمسخر فرق دارد. باید فرق باریک بین این دو را باز شناخت. می‌توان جدی‌ترین و می مداهنه‌ترین نقدها را نوشت و صاحب اثر (آنکه نقد بر او نوشته می‌شود) احساس ناخوشایندی نکند و همان احساس را که در نزد پزشک یا حداکثر در معامله با جراح دارد، داشته باشد. احساس و حساسیت صاحب اثر هم به تنهایی ملاک نیست. باید نظر خوانندگان بی‌طرف را که احساسات له و علیه ندارند مبنا قرار داد. و گرنه صاحبان اثر، چه بسا نازک طبع و از خود راضی باشند و نتوان گفت بالای چشم اثرشان ابرو است. به قول سعدی: «همه کس را عقل خود بکمال نماید و فرزند خود بجمال» (گلستان، باب هشتم).

شمس قیس رازی (قرن هفتم) صاحب المعجم فی معاییر اشعار العجم، داستان آموزنده‌ای از زودرنجی شاعران نوخاسته که تاب شنیدن کمترین ارشاد و انتقادی را

---

٤. کلیات سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی. چاپ سوم (تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۲) ص ۳۰۲.

ندارند، نقل می کند. می گوید در این زمانه هر کس به مجرد اینکه وزن شعر را آموخت و چند قصیدهٔ کژ و مژ یاد گرفت و از دو سه دیوان چند قصیده در مطالعه آورد، سر به شاعری بر می آورد و شیفتهٔ خویش و معتقد شعر خویش می‌شود و «به هیچ وجه او را از آن اعتقاد باز نتوان آورد و عیب شعر او با او تقریر نتوان کرد، و حاصل ارشاد و نصحیت او جز آن نباشد که از گوینده برنجد و سخن او را بهانهٔ بخل و نشان حسد او شمارد و روا باشد که از آن غصه [به] بیهوده گفتن درآید و هجو نیز آغاز نهد. چنانکه مرا با فقیهی افتاد که به بخارا در سنهٔ احدی و ستمائه [= ٦٠١] به خدمت من رغبت نمود و پنج شش سال او را نیکو بداشتم و او پیوسته شعر بد گفتی و مردم بر وی خندیدندی...» سپس می گوید شعرشناسی و سخندانی‌اش تا پایه‌ای بود که «اخرجه» را که باید «آخرچه» بخواند، تصور می کرد عربی است و از اَخْرَجَ + ه تشکیل شده است و شعری با همین ردیف گفته بود و از من تأیید و تحسین می طلبید. بعد می گوید یک روز که روزه بودم، نزدیک غروب آفتاب نزد من آمد و شعر دیگری که این بار با ردیف اَدْخَلَهُ ساخته بود عرضه کرد! دیگر دیدم اگر خاموش بنشینم گناه است و بیش از این سکوت و مجامله را جایز ندانستم: «... من از سر رقّتی که در آن وقت داشتم گفتم ای خواجه امام تو مردی سلیم القلبی و بر من حقوق خدمت ثابت کرده‌ای. نمی پسندم که تو علم شعر نادانسته شعر گوئی. آنچه می گوئی نیک نیست و ما و دیگران بر تو می خندیم و خود را وبال حاصل می کنیم، نصیحت من بشنو و دیگر شعر مگو. برخاست و گفت هلا نیک آمد، دیگر نگویم. و پس از آن در هجو من آمد...»[5]

نزدیک به هشتصد سال پس از این حکایت شمس قیس، در سر مقالهٔ سخن (شهریور ١٣٢٤) حدیث و گله‌ای مشابه می بینیم: «... هر که در این کشور بخواهد برای پیشرفت دانش و هنر به انتقاد بپردازد و آثار این و آن را به محك سنجش بزند، دشمن بسیار خواهد یافت. گوش هیچکس به شنیدن انتقاد عادت ندارد. هیچ نویسنده‌ای، از پیر و جوان، گمان نمی کند که ممکن است در آثار او عیب یا نقصی باشد و اگر هست کسی در اظهار آن قصد آزار و دشمنی نداشته باشد. هر قدر در عظمت قدر کتابی

---

۵. المعجم فی معاییر اشعار العجم، تألیف شمس‌الدین محمد بن قیس الرازی. به تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی. به اهتمام مدرس رضوی (تبریز، کتابفروشی تهران، بی‌تا) صص ٤٥٥-٤٥٨.

مبالغه کنید و فصولی در مدح و تحسین آن بپردازید همینکه یک نکتهٔ کوچک بر آن گرفتید، نویسندهٔ بزرگوار می‌رنجد و در خیابان روی از شما بر می‌تابد و شما را حسود و بدجنس می‌شمارد ...»[۶]

آنچه به این زودرنجی دامن می‌زند یا حتی منصف‌ترین و دیر رنج‌ترین مؤلفان و مترجمان و مصححان را (یعنی کسانی را که بر آنان نقد نوشته می‌شود) به رنج و رنجش می‌افکند بیشتر لحن دشنام آمیز و دشمنانهٔ یک نقد است، تا سخنان منطقی و غلط‌گیریهای درست و مستند.

در گذشته‌ای نه چندان دور، نشریه‌ای داشتیم به نام فردوسی که - علی الخصوص در دههٔ چهل - ویژهٔ گلادیاتورهای ادبی بود و هنر غیر اخلاقی یا اخلاق غیر هنری‌اش این بود که منتقدان و مؤلفان و مترجمان و اهل شعر و داستان را به جان هم بیندازد و تنور تیراژ خود را برافروزد. کارنامهٔ این نشریه، یا کارنامهٔ این کارش هر چه بود خدمت نبود، گویی زبان حالش این بود که روشنفکران عزیز بفرمایید همدیگر را بی‌حیثیت کنید. یک نشریهٔ سالم، آگاه است که ترویج ادب و اخلاق هم به اندازهٔ علم و هنر اهمیت دارد و می‌تواند بهترین نقدها را هم اگر با لحن ناخوش و ناشایسته نوشته شده یا عودت دهد و از نویسنده‌اش بخواهد که موازین اخلاق را رعایت کند، یا اگر این کار مقدور نباشد از ویراستاران خود بخواهد که آن را بپیرایند و مطمئن باشند که این عمل از مقولهٔ سانسور نیست.

صفات ناقد

علی الاصول ناقد یعنی کسی که سره را از ناسره می‌شناسد و در فن خود خُبره و صاحب نظر به شمار می‌آید. لازم نیست این خُبرگی حتماً جنبهٔ رسمی و دانشگاهی داشته باشد. ولی در بسیاری زمینه‌ها هست که داشتم تخصص علمی و دانشگاهی ضروری است یا ترجیح دارد. با آنکه ذوق نویسندگی برای کلیهٔ فعالیتهای قلمی از مقاله نویسی گرفته تا ترجمه و تألیف و تصنیف لازم است ولی طبعاً کافی نیست، و اگر کسی به صرف تکیه بر ذوق و بدون داشتن تخصص و تبحر در موضوع نقد خویش، دست به

---

۶. «انتقاد». نوشتهٔ پرویز ناتل خانلری، سخن، سال دوم، شمارهٔ هشتم، شهریور ماه ۱۳۲۴، ص ۵۶۵.

انتقاد بزند حداکثر این است که انشای غرّایی تحویل می‌دهد نه انتقادی سنجیده.

بعضی در تعریف ساده‌ای از ویراستار یا ویراستار ساده گفته‌اند همانا خوانندهٔ دقیق است. این تعریف را در حق منتقد هم می‌توان روا دانست، اما این تعریف به حداقل صفات است. برای این دو حرفه، خوانندهٔ دقیق بودن لازم است اما باز هم کافی نیست. چه بسیار خواننده‌های دقیق و حتی نکته سنج هستند که ویراستار یا منتقد نیستند.

آری، در انتقاد داشتن تبحر یا تخصص در موضوع نقد ناگزیر است. منتقد یک منظومه یا مجموعهٔ شعر، اگر خود شاعر یا شاعر توانایی نباشد باکی نیست، اما لازم است که چم و خم شعر و ساختمان آن و عروض و قافیه و صنایع و صناعت شعری را بشناسد و عمری در شناخت و مطالعهٔ شعر به سر برده باشد و با آثار فصحا مأنوس باشد. منتقد یک اثر ریاضی لازم نیست که صاحب نظریه‌ای در ریاضیات و فیزیک باشد، کافی است که صاحب نظر باشد و از مبانی و مسائل اساسی آگاهی عمیق و اصولی داشته باشد. منتقد یک اثر تاریخی لازم نیست مورخ باشد اما باید تاریخ‌دان و تاریخ‌خوان باشد. به همین ترتیب منتقد یک اثر فلسفی نیز لزوماً نباید فیلسوف باشد ولی باید از ذوق و ذهن و شم و شناخت فلسفی برخوردار و از تاریخ فلسفه باخبر باشد.

گفتنش به توضیح واضحات می‌ماند که منتقد نیز مانند همهٔ فرهیختگان و دست‌اندرکاران فعالیتهای فکری و فرهنگی باید از ذوق و عقل سلیم برخوردار باشد. چه مبنای بسیاری از مسائل، حتی در غیر ذوقیات و غیر امور هنری، هنوز و همواره ذوق و عقل سلیم است.

این ذوق سلیم یا عقل مشترک مجموعه‌ای است از هوش و هنر و عقل و منطق و علم و اطلاع و تأمل و تجربهٔ صیقل خوردهٔ همراه با باریک بینی، که کمیاب نیست ولی به صرف علم و اطلاعات تخصصی حاصل نمی‌شود، و نه فقط در انتقاد که در همهٔ فعالیتهای فکری و روشنفکرانه وجودش لازم است و زمینه و جوانه‌اش در همگان هست و قابل تربیت و تهذیب است. انتقاد دو پایه یا رکن اساسی دارد: عقلی و تجربی (شرحش خواهد آمد). در رکن اول یعنی بررسی عقلی، منطقی است که نیاز به عقل سلیم و ذوق مستقیم بیشتر است.

همهٔ منتقدان باید در رشتهٔ موضوع نقد خود، یا مؤلف بالفعل باشند یا بالقوهٔ نزدیک به بالفعل. مؤلف بالقوه، یعنی از دانش و روش دانی کافی برخوردار باشند و از

چون و چند پدید آوردن یک اثر باخبر باشند وگرنه اگر دستی از دور بر آتش داشته باشند، انتظارات و معیارهای واقع بینانه‌ای در ارزیابی یک اثر نخواهند داشت.

اینها که قلم انداز بر شمردیم حداقل صفات و صلاحیتهای لازم برای انتقاد است. اگر از اخلاق و انصاف و شرایط و صفات اخلاقی و عاطفی برای منتقد کمتر حرف زدیم از آن است که وجود و لزوم آنها را مسلم می گیریم. کدام حرفهٔ علمی و غیر علمی هست که نیاز به وجدان پاک و اخلاق حسنه نداشته باشد؟ از آنجا که منتقد به هر حال نوعی قاضی است، رعایت انصاف و اجتناب از غرض و هوای نفس و حب و بغض ورزیدن شخصی در مورد او ضریب و ضرورت بیشتری می یابد.

باری جدولی از صفات و مدارج و مدارک علمی نیست که به صرف دست یافتن به آنها کسی ناقد و ناقد بصیری بشود. سرانجام باید گفت «قبول خاطر و لطف سخن خداداد است» و اجماع خاموش یا گویای دیگران است که توفیق و میزان توفیق ناقدان را تعیین می کند. گویی در این خطه نیز تنازع بقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح جریان دارد. آری ناقدان نیز خود در معرض نقد ناقدان و داوران دیگری هستند که عبارت است از جامعهٔ کوچک یا عرف خاص یک علم یا فن یا هنر که در دل فضای فکری و فرهنگی یک جامعهٔ بزرگتر واقع است.

شیوهٔ نقد

منتقد برای تهیهٔ انتقاد کتاب باید کتاب را عمیقاً مطالعه کند. البته برای نوشتن معرفی کتاب می توان کتاب را به شیوهٔ فنی و اختصاری خواند و به اصطلاح میان بر زد، و مقدمه و پیشگفتار و نتیجه و معرفی پشت جلد یا خلاصهٔ فصلها و نظایر آنها را خواند و گزارش کوتاهی - بدون ارزیابی - از آن به دست داد. ولی نقد کتاب بدون خواندن کامل کتاب - وسوسه یا خطری که ممکن است ناقدان حرفه‌ای و پر کار را تهدید کند - اگر هم با ترفند زدن امکان داشته باشد، به سان چراغ دروغ بی فروغ است و از مقولهٔ گندم نمایی و جو فروشی است.

منتقد مسؤول حداقل باید یک بار اثر مورد انتقاد خود را بخواند و در طی این خواندن، به کمک علایم و اشاراتی که در حواشی کتاب به جامی گذارد، یا «خارج نویس» کردن مطالب مورد نیاز، یادداشتهای کافی برای تحریر مقاله و در واقع نقد خود

فراهم کند. خواندن منتقدانه، مثل خواندن ویراستارانه، خواندن عادی نیست، خواندنی است عمیقتر و دقیقتر، همراه با ارزش گذاری و یادداشت برداری.

باید به هر کتاب از دو جنبهٔ کلی نگاه کرد: الف) از نظر صورت؛ ب) از نظر محتوا. البته در این تقسیم نمی‌توان خط قاطعی بین مسائل محتوایی و صوری کشید. فی‌المثل نثر یک اثر غیر ادبی آیا از مقولهٔ صورت است یا محتوا؟ لذا این تقسیم بندی استعجالی و برای تسهیل بیان مطلب است.

الف) ارزیابی و انتقاد صوری: ۱) ارزیابی صوری کتاب از قبل از بای بسم الله آغاز و به بعد از تای تمت ختم می گردد. منظور از قبل از بای بسم الله این است که منتقد باید به بررسی صحت صفحهٔ عنوان - و تطبیقش با عنوان روی جلد و صفحات پیش از متن، از جمله صفحهٔ حقوق بپردازد. و اگر مؤلف (یا مترجم یا مصحح) یا همکارش - یعنی ناشر- از استانداردهای رایج عدول کرده‌اند، آن را یادآور شود و یا اگر به روی آنها نمی آورد از آن به سایر بی‌دقتیهای متن رهنمون گردد. کتابهای فاقد صفحهٔ عنوان بکلی بی‌سابقه نیست، بویژه هنگامی که یک کتاب چاپ سنگی، به شیوهٔ افست تجدید چاپ می‌شود، گاه دیده شده که صفحهٔ عنوان عادی برای آن نمی گذارند. بعد از صفحهٔ عنوان نوبت به صفحهٔ پشت آن یعنی صفحهٔ حقوق می‌رسد که بسیاری از کتابهای چاپ ایران، هنوز از این نظر کامل نیستند. یعنی فی‌المثل در یک اثر ترجمه شده اگر نام کامل مؤلف را می آورند (که باید به خط لاتین هم بیاورند) عنوان اصلی اثر را به همان زبان اصلی یاد نمی کنند. یا فی‌المثل نمی‌نویسند که یک اثر چاپ چندم است. یا - و این رایج‌ترین نقص بسیاری کتابهاست - تاریخ چاپ اثر را ذکر نمی‌کنند و نظایر آن.

۲) سپس نوبت به فهرست مندرجات می‌رسد. نداشتن فهرست مندرجات (آنجا که لازم است، نه فی‌المثل در یک رمان) یک عیب اساسی است و منتقد باید این خطا را بگیرد و بگوید.

۳) سپس نوبت به پیشگفتار یا مقدمهٔ مؤلف یا مترجم می‌رسد. ابتدا باید گفت پیشگفتار [= foreword / preface] با مقدمه [= introduction] فرق فنی دارد. پیشگفتار ربط ماهوی و مستقیم با محتویات کتاب ندارد، ولی مقدمه ارتباط ماهوی و محتوایی دارد و گاه بدون خواندن آن نمی‌توان بخوبی از یک اثر سر در آورد. پیشگفتار بر محور مسائل جنبی نظیر نحوه و شرایط تهیهٔ یک اثر یا تجدید چاپ آن یا سپاس از

دست‌اندرکاران ویرایش و نشر وحکایت تجدید نظر مؤلف در طبع چندم یک اثر و نظایر آن دور می‌زند. در مقدمه غالباً تز یا طرح اولیهٔ یک اثر به اختصار مطرح می‌گردد و مؤلف هدف خود را از نگارش آن اثر و مباحث اساسی آن را با خواننده در میان می‌گذارد. و گاه تفصیل یا اثبات یک امر یا مسألهٔ مجمل را که در مقدمه آمده به عهدهٔ متن می‌گذارد. منتقد باید هشیار باشد که آیا به این وعده‌ها در متن عمل شده و آیا مؤلف از عهدهٔ شرح و اثبات آن برآمده است یا خیر.

٤) سپس باید به منطق و روش تدوین اثر پرداخت که آیا خوش تدوین است یا کلافه و درهم و برهم. این مسأله خود از مقولهٔ محتوا نیست ولی بیش از هرچیز برمحتوا و ابلاغ آن تأثیر می‌گذارد. ممکن است یک اثر از نظر محتوا برجسته و بدیع باشد ولی از نظر تدوین مغشوش و سردرگم باشد. باید دید رابطهٔ فصلهای کتاب طبیعی و منطقی است یا نه. ممکن است یک فصل از نظر منطقی، یعنی سیر تکوینی و پرورش محتوا نابجا باشد. ممکن است فصلهای بلند و در عین حال درخشانی در یک کتاب باشد که وقتی به دقت در آن نگریسته شود معلوم شود که خود یک رسالهٔ جداگانه است، که ربطش با سایر بخشهای آن کتاب فقط در وحدت مؤلف است، نه در وحدت موضوع. در این مواقع منتقد می‌تواند ایراد بگیرد و حذف آن فصل را - برای چاپهای بعد - به مؤلف پیشنهاد کند.

گاه ممکن است یک اثر، با آنکه باید به فصلها و زیر فصلهای متعددی تقسیم شود، راستا و یک تکه سراسر کتاب را بدون هیچ گونه تقطیعی در موضوع، یا تنفسی به خواننده، طی کرده باشد. این هم ایرادی اساسی است و باید گوشزد کرد.

اگر اثر مورد انتقاد ترجمه است باید دید که آیا مترجم تدوین و تبویب متن اصلی را رعایت کرده است یا نه، و اگر نکرده چه دلیل عملی یا عقل پسندی داشته است. در بسیاری از موارد دیده می‌شود که مترجم از پاراگراف بندی متن اصلی، بدون هیچ دلیل عدول می‌کند. حتی عدول از نقطه گذاری متن اصلی هم باید موجه و مفید به حال خوانندگان باشد، تا چه رسد به مسائل مهمتر. در تصحیح متون نیز نقطه گذاری، و پاراگراف بندی حایز اهمیت است چه غالب متون قدیمی از اول تا آخر کتاب حتی یک بار هم به سر سطر نمی‌آیند، و حتی یک نقطه - یا سایر علامات سجاوند - در سراسر آنها به کار نمی‌رود. انجام این وظیفه از مصحح انتظار می‌رود، که حتی می‌تواند از پیش

خود [آزادانه یا در قلاب] عنوانهای اصلی و فرعی بگذارد و کتاب را خوانا و شیوا کند.

۵) یکی از مسائل مهم صوری یا صوری ـ محتوایی، نثر یک اثر اعم از ترجمه یا تألیف است که حتماً باید شیوا و رسا باشد. سلامت نحو و نثر از نخستین بایستنیهای یک اثر است. گاه بیماری نحو و نثر بر محتوا نیز اثر می‌گذارد و محتوا را بیمار گونه و بی‌ربط می‌نمایاند. هرگونه بی‌روشی و بی‌اعتدالی در نثر اثر ـ از جمله فارسی‌گرایی یا سره‌نویسی یا عربی‌زدگی یا فرنگی‌مآبی افراطی ـ را، باید گوشزد کرد و نادرست شمرد. سبک و سلیقهٔ شخصی و ذوق ورزی فقط تا حد معینی مجاز و مقبول است. همین طور واژگان‌سازی و واژگان‌بازی نباید از سر سیری و تفنن باشد، و محتوا یا شیوهٔ عادی و عرفی اهل زبان را تحت الشعاع قرار دهد. به ویژه در زمینه‌هایی که معادلها و مترادفات پسندیده و جا افتاده‌ای وجود دارد. بعضی از اهل قلم هستند که از به کار بردن عبارات کلیشه، و به طور کلی کلیشه‌های عادی زبان که بافت پیوندی هر زبانی را تشکیل می‌دهد پرهیز دارند و با آوردن تعبیرات و ترکیبات خود ساختهٔ فراوان، غرض خود را ـ اگر اصولاً غرضی داشته بوده باشند ـ نقض و نخستین وظیفهٔ زبان را که تفهیم و تفاهم است نفی و وقت خوانندگان را تلف می‌کنند. زبان میراث مشترک است و همهٔ اهل زبان و اهل قلم در حفظ و انتقال آن مسؤولیت مشترک دارند و تصرفات من درآورده در زبان جایز نیست و منتقدان در این باره مسؤولیت خطیری دارند.

۶) در بخش پایانی کتابهای تحقیقی معمولاً انواع فهارس یا ضمایم می‌آید. اگر یک کتاب تحقیقی ـ فی المثل علمی یا تاریخی ـ فهرست موضوعی یا اعلام نداشته باشد، نقص آن است و باید یادآور شد. در مورد ضمایم باید میزان ربط یا بی‌ربطی آنها را با متن سنجید. طبعاً ضمایم حجیم و کم ربط از معایب یک اثر است. داشتن یا نداشتن تصویر و نمودار و طرح و جدول و نظایر آن را ـ در مورد آثاری که باید واجد آنها باشند ـ باید مدّ نظر داشت.

۷) دیگر از مسائل صوری توجه به صحت چاپ اثر است. ظرافت و نفاست درجای خود مطبوع و غالباً مستحب است؛ آنچه در درجهٔ اول واجب است برآوردن حداقل انتظارات معقول است. به مصالح چاپ وقتی می‌توان ـ و باید ـ ایراد گرفت که صفحات بر هم سایه بیندازد یا فرضاً مرکب محو، یا حروف ساییده یا اندازهٔ حروف نامتناسب با متن، خیلی درشت یا خیلی ریز باشد. اگر داستان یا ادبیات کودکان یا

دیوان شعر با حروف ریزتر از عادی باشد همان قدر نامتناسب است که یک فرهنگ لغت یا دایرةالمعارف با حروف درشت.

شایع ترین عیبی که لازم است منتقد به آن توجه کند فراوانی نسبی اغلاط مطبعی است، که مسؤولیت مشترک ناشر و صاحب اثر است. افشاگری در این امر حساسیت و آگاهی مؤلفان و ناشران را افزایش می‌دهد و مآلاً به بهبود و بهداشت چاپ کمک می کند.

۸) به اشکالات صحافی نیز اگر در اثر پیدا شود، فی‌المثل فرمها غلط صحافی شده یا یک فرم جا افتاده باشد، باید توجه داشت؛ همچنین به سستی شیرازهٔ کتاب و تناسب یا عدم تناسب روی جلد و آرایشهای آن.

۹) دیگر از مسائل صوری، سیستم ارجاعات و پانویسها یا یادداشتهای پایان فصل یا پایان کتاب است که باید زودیاب و معقول باشد. در بعضی کتابها به جای به کار بردن اعداد عادی در متن و پانویس، از یک ستاره و دو ستاره و چند ستاره و دشنه و خنجر و صلیب و غیره استفاده می کنند که قیافهٔ مضحکی به کتاب می‌دهد.

ب) ارزیابی و انتقاد محتوا: از آنجا که محتوای کتابها متفاوت است، شیوهٔ نقد و ارزیابی آنها نیز تابع محتوا است. آثار علمی و هنری و سیاسی را با یک مجموعه از معیارهای ثابت و همسان نمی‌توان ارزیابی کرد. یک دیوان شعر وجه شبهی با یک رسالهٔ فلسفی یا یک کتاب درسی مربوط به شیمی ندارد، مگر شباهتهای صوری نظیر مقدمه و فهرست مندرجات و فهرست اعلام و فصلهای چندگانه و نظایر آن، که شرحش گذشت.

در اینجا دربارهٔ دستهٔ مهمی از کتابها یعنی آثار ادبی اعم از شعر یا داستان یا نمایشنامه یا ادبیات کودکان و نوجوانان بحثی نمی کنیم. هرچند شمه‌ای از آنچه در اینجا مطرح کردیم به این دسته از آثار هم قابل اطلاق است، ولی بعضی معیارهای ارزیابی آنها و در آنها سبکها و مکتبهای گوناگونی حاکم است متفاوت است که ارزیابی و انتقاد آنها را پیچیده‌تر می‌سازد. و زمینهٔ اصلی بررسی آنها خود فن پیشرفتهٔ نقد ادبی و سخن سنجی است.

در انتقاد سایر کتابها، یعنی آثار تحقیقی ادبی، تاریخی، جغرافیایی، علمی (اعم از علوم اجتماعی و علوم طبیعی و دقیقه) و فلسفی می‌توان به دو مبنای عمده قائل شد: ۱) مبنای عقلی ـ استدلالی؛ ۲) مبنای تجربی ـ تحقیقی.

۱) مراد از مبنای عقلی ـ استدلالی این است که کتاب نیز مانند سایر فعالیتها و آفریده‌های طبع و دست بشر باید ساختمان منطقی معقول داشته باشد یعنی سازواری و انسجام منطقی درونی؛ و فی‌المثل خُلف و تناقض در بین اجزای آن مشاهده نشود، یا بین مقدمات و نتایجش رابطهٔ صحیح برقرار باشد. لازم است منتقد توجه داشته باشد که صلابت منطقی و شیوهٔ استدلال مؤلف از چه قرار است. آیا فی‌المثل همواره از تمثیل که ضعیفترین نوع استدلال است استفاده می‌کند، یا اگر ادعای استقراء می‌کند، استقرائش چه پایه‌ای و مستنداتی دارد. گاه ممکن است صدق و صحت مقدمات یک قیاس را نتوان بررسی یا دربارهٔ آن داوری کرد، ولی شیوهٔ انتاج را بتوان.

باری برای پی بردن به ضعف تألیف و ضعف استدلال لازم نیست که منتقد منطق‌دان باشد. همان ذوق سلیم و عقل مشترک که به قول دکارت بین همگان به یکسان تقسیم شده، و در این باب هیچکس از سهم خود ناراضی نیست، کافیست.[۷] طبعاً اگر بر کتابی مربوط به منطق، نقد نوشته می‌شود، لازم است منتقد بیش از اینها منطق‌دان باشد.

۲) مبنای تجربی ـ تحقیقی این است که یک اثر را بر مبنای پیشینه و سنت و منابع موجود در آن رشته بسنجد و جای آن را در جنب آثار مشابه و مقدم بر آن تعیین کند و بررسی کند که آیا از اساسی‌ترین منابع در آن زمینه باخبر و برخوردار بوده است یا نه. دیگر اینکه نحوهٔ استفاده‌اش از منابع، انتقادی و آگاهانه است یا بی‌فکرانه و غارتگرانه و به قول ای‌اچ. کار فقط به کمک «چسب و قیچی» تألیف می‌کند یا از مغز و منطق خود نیز مایه می‌گذارد؟ حرف تازه‌ای دارد؟ یا بیان بهتری؟ راه تازه‌ای برای توجیه و توضیح مسائل قدیمی دارد یا روش ساده‌تری؟ و نظایر آن. یا هیچ چیز را جابه‌جا نمی‌کند و مؤلف فقط تمرین خط ـ اگر نگوییم تمرین بدخطی ـ کرده‌است، و فریفتهٔ گرمی بازار فلان نوع کتاب یا در خواست فلان ناشر شده است و آنها را سبب کافی شمرده است. باری لازم است که اطلاعات و آمار و نتیجه آزمایشها و گزارش پژوهشها و

---

۷. اصل قول دکارت، که رسالهٔ گفتار در روش درست راه بردن عقل با آن آغاز می‌گردد، از این قرار است: میان مردم عقل از هر چیز بهتر تقسیم شده است. چه هر کس بهرهٔ خود را از آن چنان تمام می‌داند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیر پسندند، از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمی‌کنند.. (سیر حکمت در اروپا، نگارش محمد علی فروغی، چاپ دوم، تهران، زوار، تاریخ مقدمه ۱۳۱۷، ص ۱۲۹).

انواع نقل قولها از هر نظر ارزیابی و بررسی شود. در آثار تاریخی و کلامی و قرآن شناسی و فقه و حدیث و بعضی علوم دیگر هرچه منابع کهنتر باشد مطلوب‌تر است، ولی در علم و صنعت تقریباً عکس این قاعده صادقتر است. شیوهٔ استناد هم مهم است. نقل مع‌الواسطه فقط در موارد خاصی و به ندرت جایز است. فی‌المثل برای احادیث نبوی می‌توان و بسیار مفید است که به المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی فراهم آوردهٔ ونسینک رجوع کرد، ولی حتی المقدور به آن نباید استنادکرد بلکه به منابعش، یعنی کتب اصلی مجامیع حدیث که این کتاب فهرست آنهاست، نظیر صحیح مسلم یا بخاری.

یا اگر فی‌المثل کسی در پایان یک تحقیق ادبی، واژه نامه گذارده باید دید منابع او و میزان اتقان آنها چقدر است. اگر از فرهنگهای دیگر فراهم آمده باشد یک شأن دارد واگر همه‌اش اجتهاد خود مؤلف باشد شأن دیگر. من درآورده‌های هر متذوقی را نمی‌توان اجتهاد نام داد و معتبر دانست. از سوی دیگر گردآوری کامپیوتروار از کتابهای لغت را هم همواره و حتماً نمی‌توان کارساز نهایی پنداشت.

آثار تحقیقی ـ علمی به سه صنف عمده تقسیم می‌شوند:

۱) تألیف و تصنیف؛ ۲) ترجمه؛ ۳) تصحیح متن قدیمی. در بارهٔ صنف اول کمابیش سخن گفتیم. این دسته در بعضی مباحث و مسائل نیز با ترجمه و تصحیح مشترک است و فرضاً اگر در تصحیح متن به ارزیابی تعلیقات اشاره کردیم، این اشاره دربارهٔ ترجمه و تألیف هم صادق است. اینک اندکی به ارزیابی و انتقاد کتابهای ترجمه یا تصحیح شده می‌پردازیم.

۱) **ترجمه**: در مورد ترجمه اولین انتقاد و ارزیابی باید متوجه خود متن باشد. هیچ دلیلی ندارد که متن را مبرا از هر کژی و کاستی بدانیم. اتفاقاً شناخت و نقادی آثار کلاسیک و نوکلاسیک غربی که بیشترین منبع ترجمه برای ماست، برای کتابشناسان و کسانی که با منابع کتابشناختی و نقد کتاب اروپایی آشنایی دارند، یا می‌توانند دسترسی داشته باشند، کار دشواری نیست. اشاره به اینکه متن اصلی در متن فرهنگ بیگانه چه ارزشی دارد لازم و مفید است. البته اگر کسی رنج ترجمهٔ اثر کم ارزشی را بر خود هموار ساخته، اگر خوب از عهدهٔ ترجمه برآمده باشد باید ارج نهاد و در عین حال او را از بی‌قدری اصل اثر آگاهانید. این مورد کم پیش می‌آید، زیرا کسی که مدارج دشوار ترجمه را طی کرده و مترجم کارآمدی شده باشد، به طریق اولی تا این اندازه

اطلاعات کتابشناختی در زمینه علاقهٔ خود دارد که به کاهدان نزنند. عکس این قضیه بیشتر اتفاق می‌افتد و آن افتادن مترجمان ناشی و نوخاسته به جان آثار اصیل و از حیز انتفاع انداختن آنهاست که در ایران کم اتفاق نمی‌افتد.

در بررسی و انتقاد آثار ترجمه شده طبعاً سه اصل کلاسیک را باید در نظر گرفت: ۱) میزان مهارت مترجم در زبان مادری یا زبان مقصد (برای ما فارسی)؛ ۲) میزان تبحر او در زبان مبدأ (برای ما بیشتر زبانهای اروپایی و عربی)؛ ۳) میزان آگاهی مترجم از موضوع علمی یا فنی اثر ترجمه شده.

در این قضاوتها معمولاً به شهرت نیک یابد مترجم در آثار دیگرش و یا نقدهایی که پیشتر بر سایر ترجمه‌های او نوشته شده اتکا یا حتی اکتفا می‌شود که درست نیست. زیرا ممکن است ارزیابیهای قبلی از کارهای قبلی او به دلایلی درست و بی‌خدشه نبوده باشد، ثانیاً امکان ترقی و تحول و تکامل برای مترجم محفوظ بوده است. لذا بهترین، یعنی ساده‌ترین و سالم‌ترین راه همانا مقابلهٔ ترجمه با متن اصلی است که هر سه گمشده را برایمان پیدا می‌کند. البته سلامت و سلاست نثر فارسیِ اثر ترجمه شده را بدون مراجعه به متن هم می‌توان فهمید. ولی شیرینی و شیوایی را همواره نباید حمل بر صحت کرد. باید دید این میزان از شیوایی و شیرینی به قیمت چقدر دور شدن از متن یا تحریف و تصرف سلیقه‌ای مترجم فراهم شده است.

باریک شدن در معادلهای اصطلاحات، اعم از اینکه مترجم آنها را در پانویس یا واژه‌نامهٔ پایان اثر آورده یا نیاورده باشد، به شناخت میزان مهارت و موفقیت او کمک شایانی می‌کند. نیاوردن معادل اروپایی اصطلاحات را - آنجا که مهم و استراتژیک است - باید نقص به حساب آورد. چه بسا مترجم می‌خواهد رد گم کند، یا شاید در مسألهٔ اصطلاحات، خود را در مقابل هیچ مرجعی مسؤول و جوابگو نمی‌داند. پس از مطالعه و مقابلهٔ اصطلاحات اساسی، اگر آنها را معیوب و مغشوش بیابیم باید بدانیم که خانه از پای بست ویران است. ضبط درست یا نادرست اعلام هم از موارد مهم و استراتژیک ترجمه است. چه نشان می‌دهد مترجم رجال علم یا فن یا هنر موضوع ترجمهٔ خود را می‌شناسد یا خیر.

دیگر از مسائل مهم در ترجمه از عربی یا اروپایی به فارسی این است که در بسیاری موارد نقل قولهایی از منابع کلاسیک یا نوین فارسی در آن آثار هست، و الزامی

است که مترجم آن منابع را بیابد و آن اقوال را عیناً از آنها نقل کند. در ترجمه‌های فارسی سابقه دارد ـ و در اینجا نام نمی‌بریم ـ که مترجم، ابیاتی از مثنوی مولانا یا غزلی از غزلهای او را که بایست پیدا می‌کرده، پیدا نکرده و به جای آن از خود بیت و غزلی سروده و زینت افزای ترجمهٔ خود کرده است!

۲) تصحیح متون: دربارهٔ چون و چند تصحیح متون و روشها و شگردهای آن چند اثر به فارسی هست.[۸] جدیدترین آنها «نکته‌هایی در باب تصحیح متون» نوشتهٔ آقای احمد سمیعی است. در مقدمهٔ این مقالهٔ پربار می‌خوانیم:

تصحیح متون به پایه و مایه نیاز دارد، از تبحر در لغت و علوم ادبی و سابقه تتبع در منابع و آشنایی با سبکها و مکاتب و تحول ساختمانی زبانی و آگاهی از تأثیر گویشها و لهجه‌ها و هم زبانهای بیگانه و فرهنگ رسمی و مردمی عصر و انس با عربیت و الفت با قرآن و علوم قرآنی و تخصص در فنی که متن در حوزهٔ آن است گرفته تا علم به سیر تطور خط و کتابت و هنر خوشنویسی و شناسایی مرقعها، همراه با همهٔ اینها دقت و وجدان علمی و قوهٔ تمیز و استعداد تفرس و سرانجام شمّ و ذوق زبانی.[۹]

در ارزیابی و انتقاد تصحیح متون باید دو موضوع را لحاظ کرد:

الف) متن یا متون مبنا. متن یا متون مبنا باید هرچه کهنتر باشند. در بعضی موارد هست که چاپ یک متن برمبنای فقط یک نسخه ناگزیر یا پذیرفتنی است و آن اینکه از یک اثر فقط یک نسخه موجود باشد یا نسخه به خط مؤلف باشد. البته در این مورد هم می‌توان از نسخه‌های دیگری که از آن رونویس شده به عنوان منابع مشورت استفاده کرد. البته آثاری که دستنوشت مؤلف باشد بسیار کمیاب است، لذا تهیهٔ نسخ (یا نسخه‌های عکسی) متعدد ـ و البته هرچه قدیمتر ـ از یک اثر مطلوب و ناگزیر است. تهیهٔ

---

۸. از جمله نگاه کنید به «روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی». نوشتهٔ دکتر عبدالحسین زرین کوب، در یادداشتها و اندیشه‌ها. چاپ سوم (تهران، جاویدان، ۱۳۵۶) صص ۲۶-۴۴؛ همچنین اثر دیگری از او: «شیوهٔ نقد و تصحیح متون». پیشین، صص ۱۸-۲۵؛ روش تصحیح نسخه‌های خطی، نوشتهٔ صلاح‌الدین منجد، ترجمهٔ حسین خدیو جم (تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶)؛ «فن تصحیح متون». نوشتهٔ مصطفی جواد، ترجمه علی محدث، نشریهٔ دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، شماره بیست و پنجم، زمستان ۱۳۵۵؛ «نکته‌هایی در باب تصحیح متون». نوشته احمد سمیعی، نشر دانش، سال چهارم، شمارهٔ دوم، بهمن و اسفند ماه ۶۲، صص ۴۸-۵۳.

۹. احمد سمیعی، همان اثر (یادداشت شمارهٔ ۸)، ص ۴۸.

اقدم نسخ یا نسخ اقدم اهمیت حیاتی دارد. اگر محقق با استفاده از عالیترین روشهای تصحیح متون و با داشتن اعتبار علمی و ادبی طراز اول، فی‌المثل مثنوی مولوی را برمبنای پنج نسخه متعلق به قرن دهم و به بعد تصحیح کند، بادپیمایی کرده است، مگر اینکه اصولاً نسخه‌های مثنوی کهنتر از قرن دهم در جهان موجود نباشد، که در این صورت مسأله فرق می‌کند، یعنی لامحاله اقدم نسخ همین نسخه‌های قرن دهم و به بعد است و این اصل اساسی محفوظ مانده و رعایت شده است. اعتنا به اقدم نسخ یا نسخ هرچه قدیمیتر، بر یک اصلی عقلی - تجربی استوار است و آن اینکه هر چه نسخه به عصر مؤلف نزدیکتر باشد و در سلسلهٔ طولی قرار گرفته باشد، تعداد دفعات استنساخ شدن یا به تعبیر دیگر دور شدنش از متن اصلی و اولی کمتر، و لذا امکان تصرف و تطاول آگاهانه یا ناآگاهانه کاتبان متعدد نیز کمتر است. البته هر نسخهٔ قدیمتر از هر نسخهٔ جدیدتر صحیحتر و به اصل نزدیک‌تر نیست. نسب‌شناسی نسخه هم در بسیاری موارد لازم است تا معلوم بدارد که نسبت یک نسخه تا «ام‌النسخ» طولی است یا عرضی. آری اصل این است که در شرایط مساوی و در اغلب موارد، قدمت با صحت مقارنه، و بلکه ملازمه دارد. ضمناً تعیین کنندهٔ اقدم و یا اصح نسخ، فقط تاریخ کتابت نیست. چه اگر فقط تاریخ کتابت مناط باشد، کلیهٔ نسخه‌های قدیم و اصیلی که تاریخ کتابت ندارند لاجرم بی‌فایده خواهند ماند، حال آنکه اهمیت و قدمت آنها از طریق دیگر به اثبات رسیده است. به گفتهٔ دکتر زرین کوب: «در هر حال مرحلهٔ عمدهٔ کار نقد [= تصحیح] متون مرحله ضبط نسخ و تحقیق در انساب نسخ است که اگر مدعیان و نا اهلان بدان دست بزنند، هر قدر هم قواعد و رموز فنی را درست مراعات کنند، به واسطهٔ فقدان تجربهٔ ذوقی و مایهٔ علمی از عهدهٔ تشخیص نسخه‌یی که می‌تواند اساس قرار بگیرد برنمی آیند ...»[10]

ب) روش تصحیح. پس از توجه به اعتبار و قدمت و صحت متن یا متون مبنا، باید به روش تصحیح توجه کرد. غالباً رسم است که مصححان، نسخ یا بعضی از مهمترین نسخ مبنای کار خود را به دقت ـ ولو به‌اختصار ـ معرفی می‌کنند و عکسی از صفحات مهم اول و آخر آنها در مقدمهٔ کتاب می‌آورند تا جای هیچ شک و شبهه‌ای، در اصالت

---

۱۰. «روش علمی در نقد و تصحیح متون ادبی». در یادداشتها و اندیشه‌ها، ص ۴۳.

کار و متون مبنای آنها به خاطر کسی خطور نکند و خوانندگان، تصوری - هر قدر اجمالی - از کیفیت نسخه‌ها پیدا کنند.

بعضیها دربارهٔ مختصات سبکی و دستور زبانی اثر تصحیح خود هفتاد هشتاد صفحه داد سخن می‌دهند که خود یک بحث جداگانهٔ زبانشناسی - تاریخ ادبی است و غالباً فایدهٔ آن، علی الخصوص بر اثر به کار نبستن روش علمی، چندان نمایان نیست. اشارهٔ کوتاه به مختصات رسم الخطی واجب‌تر و مفیدتر است.

مهمترین مسأله‌ای که باید در تصحیح متون ارزیابی کرد، میزان گرایش مصحح به تصحیح قیاسی و ذوق و زبان امروزی را مبنا و محک قرار دادن است؛ که لغزشگاه غالب مصححان است. البته به صفر رساندن هرگونه استحسان واجتهاد - حتی در مقابل نص! - هم شاید عملی یا به صرفه و صلاح نباشد، و با رعایت چند شرط می‌توان به آن پرداخت: ۱) غلط یا تصحیف متن مسلم باشد. مانند نقل غلط آیات قرآن یا افزایش و کاهش کلمه یا کلماتی که از قرآن نیست در آیات قرآن؛ ۲) تحقیقات جدید و معتنابهی به نفع استحسان یا اجتهاد در آن موارد صورت گرفته باشد؛ ۳) حتی المقدور این اصلاحات با اطلاع دادن به خواننده، و در پانویس یا در بخش تعلیقات انجام شود، و اگر لازم است که در متن عمل شود، در پانویس به آن اشاره شود.

در سروکار با بسیاری متون تصحیح شده، آخرالامر خواننده آرزو می‌کند که کاش مصحح مهمترین متن مبنای کار خود را به صورت عکسی چاپ می‌کرد و ملغمهٔ مغلطه آمیزی که محصول سلیقه ورزیهای او است ارائه نمی‌شد. باری با آنکه سنجیدن میزان توفیق تصحیح یک اثر امری فنی و دشوار است و فقط خبرگان می‌توانند اظهار نظر کنند، اما حاصل کار چیزی نیست که منتقد یا خوانندهٔ تیزبین نتواند از آن سر درآورد. مواردی هست که غلط خوانی بعضی عبارات متن را بی هیچ مقابله‌ای و فقط از صدر و ذیل آنها می‌توان فهمید. اما باید عمل به احتیاط کرد و فقط موارد خیلی واضح را مطرح ساخت. نحوهٔ ضبط نسخه بدلها و افزایش تعلیقات روشنگر متن را هم باید مد نظر داشت و در ارزیابی و انتقاد به حساب آورد.

*

آنچه گفتیم تمامت کاروبار نقد کتاب را دربر نمی‌گیرد. اینها ظاهراً همه در عیب جویی و عیب گویی بود. حافظ می‌گوید: «کمال سرمحبت ببین نه نقص گناه / که

هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند» ولی در کار نقد کتاب می‌توان اندکی از شعر حافظ عدول کرد و گفت دیدن عیبها خود نوعی هنر است؛ اما در هر حال ندیدن هنرها هم خود نوعی عیب است.

نشر امروز ایران

نظری به گذشته

نگارندهٔ این سطور در سال ۱۳۵۴ با همکاری دوست دانشمندم آقای عبدالحسین آذرنگ، مقاله‌ای تحت عنوان «نشر کتاب در ایران» نوشت که در نامهٔ انجمن کتابداران (دورهٔ هشتم، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۵۴، صفحات ۸ - ۳۵) به طبع رسید. از آن مقاله اینک پانزده سالی می‌گذرد، و بهتر است آن را نشر دیروز ایران بدانیم. اما برای آنکه زمینه‌ای برای مقالهٔ حاضر به دست دهم با اجازهٔ جناب آذرنگ خلاصه‌ای از آن مقاله را به مقیاس حدوداً یک هفتم تا یک هشتم عرضه می‌دارم:

«نشر نوین کتاب در ایران، حدود ۱۰۰ سال سابقه دارد. اما، چند سالی بیش نیست که حوزهٔ کار ناشر، از زمینهٔ فعالیت کتابفروش تفکیک شده است. تا پیش از این، ناشران ایرانی، کتابفروشانی بودند که به دلایلی، هرازگاه کتابی هم منتشر می‌کردند... فعالیتهای انتشاراتی ایران در شهر تهران متمرکز است.

میزان انتشارات ناشران شهرستانی، آنقدر ناچیز است که در رقم کل انتشارات جای عمده‌ای ندارد. خلاصه اینکه انتشار کتاب در شهرستانها، جریانی بسیار ضعیف و

فرعی است. به استناد گزارش فرهنگی ایران[1]، در سال ۱۳۵۱ جمعاً ۱۲۲ بنگاه در شهر تهران، در زمینهٔ نشر کتاب فعالیت داشته‌اند.

به اعتبار قول یکی از مسؤولان اتحادیهٔ ناشران و کتابفروشان، رقم کلی ناشران واقعی ایران تا سال ۱۳۵۴ به ۶۰ رسیده است. با توجه به اینکه تفکیک کتابفروش از ناشر چندان ساده هم نیست... ناشرانی مانند اقبال، ابن سینا، معرفت، علمی، گوتنبرگ، صفیعلیشاه، طهوری و چند تای دیگر فعالیت چندانی ندارند و نقش با اهمیتی هم در نشر امروز ایران ایفا نمی‌کنند. مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر ۸ شعبه بزرگ - [که بعداً به ۱۶، ۱۷ رسید]- کتابفروشی در تهران دارد و از این مجاری، آثارمنتشر شده در ایران را به مقیاس وسیعی به بازار عرضه می‌کند. از نمونه‌های استثنائی این دسته از ناشران، باید از شرکت سهامی انتشارات خوارزمی نام برد که البته عمر چندانی از آن نمی‌گذرد و مع- الوصف آثار بسیار ارزنده‌ای انتشار داده و ناشری به معنای درست و امروزین کلمه است... لازم است که در این دسته از مؤسسهٔ انتشارات فرانکلین هم یاد کنیم. وضع این مؤسسه در میان ناشران ایرانی، استثنائی است. فرانکلین ایران، دومین شعبهٔ خارجی سازمان امریکائی خاصی است که به منظور ترویج و ترجمه و انتشار آثار غربی در ایران افتتاح شده است و از عمرش ۲۲ سال می‌گذرد. این مؤسسه در طول این مدت، کم و بیش استقلال یافته است و با انتشار حدود ۱۰۰۰ عنوان آثار تألیفی و ترجمه‌ای، کمک در تأسیس چاپخانهٔ ۲۵ شهریور [= افست] - بزرگترین چاپخانه در خاور میانه - همکاری در بازنویسی کتابهای مدرسه‌ای و انتشار مجلاتی با عنوان پیک در سطوح مختلف و انتشار دایرة‌المعارف فارسی، سهم غیر قابل انکاری در نشر ایران دارد.

«ناشران خرده پا» ناشران تازه کار جوانی هستند که چشم به بازار دانشجویی دارند... مهمترین ناشرانی که در رده‌بندی این بخش قرار می‌گیرند عبارتند از: توس، کتاب نمونه، پیام، رز، مروارید، آگاه و چند تای دیگر که اخیراً دایر شده‌اند.

«ناشران دولتی و وابسته به دولت، ناشرانی هستند که از کمکهای مستقیم یا غیر مستقیم دولت برخوردارند.

شبیه بنگاه ترجمه و نشر کتاب، دانشگاه تهران، کانون پرورش فکری کودکان و

---

۱. ایران. وزارت فرهنگ و هنر. گزارش فرهنگی ایران، ۱۳۵۱، ص ۲۶۷-۲۶۹.

نوجوانان، بنیاد فرهنگ ایران، وزارت علوم و آموزش عالی، وزارت فرهنگ و هنر و سایر دایره‌های انتشاراتی وزارتخانه‌ها. ناشران آثار مذهبی: فروش کتابهای مذهبی (اسلامی) در ایران هنوز هم بیشترین رقم را دارد. ناشران این دسته از آثار، عموماً در بازار تهران، خیابان شاه‌آباد و تعدادی هم در شهرهای مذهبی قم و مشهد پراکنده‌اند.

کتابهای کار اینان هم [اغلب] بسیار لاغر و کم حجم و پر تیراژ است، ولی از نظر محتوا، از عمق لازم برخوردار نیست...

«ضعف و رکود نشر کتاب: حاصل کار همهٔ این ناشران نه تنها چشمگیر نیست، بلکه در مقایسه با امکانات موجود و توانائیهای بالقوهٔ اقتصادی و فرهنگی ما بسیار ناچیز است. تعداد عنوانهای منتشرهٔ سالانه به ندرت از مرز ۲۵۰۰ عنوان - که شامل عناوین تجدید چاپی هم هست - تجاوز می کند ... رقم تیراژ... در حالت عادی و برای کتابهای عادی دور و بر ۲۵۰۰ [نسخه] دور می‌زند...

«آقای دکتر عبدالرحیم احمدی، سالها پیش، بررسیهائی در این زمینه به عمل آورده و نتیجهٔ کار را در دو مقاله منتشر کرده‌اند.[۲،۳] عواملی را که ایشان در ضعف و رکود نشر کتاب بر شمرده‌اند، تا حدودی کما کان باقی است و نوشتهٔ دیگری هم بر آن صحه می گذارد.[۴] پاره‌ای از عوامل ضعف و رکود نشر در نوشتهٔ آقای احمدی به این شرحند:

۱. نازل بودن سطح فرهنگ عمومی

۲. نارسایی نظام آموزشی و تربیتی

۳. برخی محدودیتهای نشر

۴. بدی توزیع

۵. گرانی قیمت کتاب نسبت به حد متوسط درآمد افراد

۶. انحراف ذوقی و استعدادی جوانان به خاطر نشر قصه‌های مجلات هفتگی

---

۲. عبدالرحیم احمدی «نظری به آمار کتابهای چاپی در ایران» سخن، دورهٔ ۹، ش ۲ (اردی‌بهشت ۱۳۳۷) ص ۱۶۸-۱۷۷.

۳. عبدالرحیم احمدی «نشر کتاب در ایران» راهنمای کتاب، دورهٔ ۴، ش ۷ (مهر ۱۳۴۰) ص ۵۷۸-۵۸۴.

۴. نورالله مرادی «بررسی کتابهای ده سال اخیر [ایران]» خبرنامهٔ انجمن کتابداران ایران. دورهٔ ۴، ش ۳ (پاییز ۱۳۵۰) ص ۵۹-۷۲.

۷. عدم توسعهٔ کتابخانه های عمومی...

«آقای دکتر ناصرالدین صاحب الزمانی، حدوداً ده سال پس از انتشار مقالات آقای دکتر عبدالرحیم احمدی، رساله‌ای با عنوان اقتصاد بیمار کتاب[5] به طبع رسانیدند و مشکلاتی را که نشر کتاب با آنها روبه رو بود، از دیدگاههای مختلف مورد بررسی قرار دادند. اشکالات عمده‌ای را که ایشان برشمرده‌اند، می‌توان چنین خلاصه کرد:

۱. گران نمایی کتاب و عدم اعتیاد مردم به مطالعه

۲. بی‌توجهی به حقوق مؤلفین و مترجمین

۳. نبودن منابع اطلاع و ضعف و کتابشناسی

۴. کمی تنوع کتاب

۵. نبودن نویسندگان و مترجمین حرفه‌ای

۶. نارسایی سرمایه گذاری ناشران

۷. عدم تفکیک ناشر و کتابفروش

۸. نبودن طرح و برنامهٔ جامع ناشر

۹. عدم تفکیک تخصصی انتشار

۱۰. نبودن مشاور مطبوعاتی

۱۱. کمی تیراژ

۱۲. کندی سرعت فروش

«مقایسهٔ این مقالات، که حدوداً ده سال فاصلهٔ زمانی دارند، نشان می‌دهد که مشکلات نشر کتاب در آن برهه نه تنها کماکان باقی بوده، بلکه ابعاد تازه‌تری هم یافته است...

«در سال ۱۳۵۲، مقالهٔ تحقیقی نسبتاً مفصلی از آقای شائول بخاش[6] منتشر شد. این مقاله پنج سال پس از بررسی آقای دکتر صاحب الزمانی، که شرحش رفت، نوشته شده است و در آن عوامل کساد و رکود نشر ایران به دقت شناخته شده است...

---

۵. محمد حسن ناصرالدین صاحب الزمانی، اقتصاد بیمار کتاب (تهران، عطایی، ۱۳۴۷).

۶. شائول بخاش «بازاری در انتظار رونق: چشم انداز نشر کتاب در ایران» کتاب امروز. دفتر پنجم (بهار ۱۳۵۲) ص ۴۴-۵۳.

«مفاد مقالهٔ آقای شائول بخاش مربوط به مشکلات نشر در ایران به این شرح است:

۱. پایین بودن تیراژ کتاب

۲. کندی سرعت فروش

۳. نقص نظام آموزشی کشور، عدم اعتنای این نظام به مطالعه و پرهیز از بحث و گفت و گو

۴. اعتیاد بی‌دردسر مردم به تلویزیون

۵. ناهمگن بودن برنامه‌های درسی دانشگاهی، به سبب اختلاف در زمینه‌های تحصیلی و کشوری اساتید دانشگاهها و عدم اتفاق نظر در انتخاب متون درسی یکسان یا هماهنگ

۶. ممیزی کتاب

۷. نبودن فرمول رضایت بخشی در امر نظارت بر نشر که تکلیف ناشران و دستگاه ممیزی را روشن کند.

۸. نارسایی شبکهٔ توزیع کتاب، چه از راه فروش مستقیم، شیوهٔ امانی و چه از راه مبادله

۹. بالا رفتن هزینه‌های چاپ و قیمت کاغذ و دستمزد مؤلفان، مترجمان و کارگران چاپخانه که مآلاً بهای تکفروشی کتاب را بالا برده و به پایین آوردن میزان انتشار یا حتی تثبیت آن منجر می‌شود.

با توجه به نظرات عمده‌ای که در این موارد در طول پانزده سال فاصلهٔ زمانی مطرح شده است و با مشاهدهٔ اشکالاتی که کماکان در راه نشر کتاب باقی مانده‌اند و در حال حاضر عملاً سد راهند، به دیدهٔ ما می‌توانند تحت عناوین کلی زیر جمع شوند:

۱. ممیزی کتاب

۲. عدم اعتنای کافی دستگاههای برنامه ریزی دولت به نشر کتاب و هماهنگ نکردن آن با برنامه‌های دیگر.

۳. موانع اقتصادی: گرانی هزینه‌های تولید، ضعف توزیع، نارسایی تبلیغ

۴. یکجانبه بودن نظام آموزشی

۵. ضعف فرهنگ عمومی و کمبود کتابخانه‌ها

۶. ضعف امکانات فنی و فرهنگی ناشران.»

نشر امروز ایران، از پیروزی انقلاب تا حال

دربارهٔ نشر امروز ایران پژوهش یا ارزیابی همه جانبه‌ای صورت نگرفته است. گو اینکه آقای کریم امامی که از صاحبنظران طراز اول نشر و طبع در ایران هستند، چند مقاله در زمینهٔ مسائل قرارداد و قیمت گذاری و نظایر آن در نشر دانش نوشته‌اند. سخنرانی جامعی نیز به انگلیسی در دانشگاه آکسفورد در باب نشر امروز ایران انجام داده‌اند که هنوز روایت فارسی‌اش منتشر نشده است.

آقای فرخ امیر فریار که در دههٔ اخیر یکی از بهترین و روز آمدترین صفحات معرفی کتاب را در نشر دانش اداره می کند، گاه مقالات روشنگری در تحلیل گوشه‌ای از کار و بار نشر امروز نوشته است.

خانم فرشتهٔ مولوی از پژوهندگان کتابخانهٔ ملی ایران، مقالهٔ تحلیلی جامعی در همین زمینه تحت عنوان «وضعیت کلی صنعت نشر ایران» نوشته است[7] که بعضی از آراء یا برداشتها یا آمار ایشان را از آن نقل می کنیم. به نظر خانم مولوی مهمترین ویژگیهای صنعت نشر پس از انقلاب عبارت است از: ۱) ولع کتابخوانی و گسترش کمی و کیفی گروه کتابخوان ۲) رشد جهشی تولید کتاب ۳) رونق شگفت انگیز بازار کتاب و عقب ماندن سرعت مطالعه از سرعت خرید کتاب ٤) افزایش تیراژ ۵) تنوع چشمگیر موضوعی و افزایش کتابهای علوم اجتماعی و سیاسی و ٦) افزایش ناشر و کتابفروش به تبع افزایش خواننده و مؤلف و مترجم.[8]

سال ۵۷ و ۵۸ سالهای انفجار مطبوعات در ایران بود. آثار رادیکال مذهبی و طیف رنگارنگ چپ پس از سالها که در محاق ممیزی (سانسور) افتاده بود، با فرو ریختن رژیم سلطنتی، با شتاب هر چه بیشتر و سلیقهٔ هر چه کمتر، به چاپ و تجدید چاپ رسید و برای نخستین - و تا امروز آخرین - بار ارقام و تیراژهای نجومی در نشر امروز ایران ظاهر گردید. تیراژ بعضی از آثار دکتر علی شریعتی که مردم پسندترین و تکان دهنده‌ترین آثار باب طبع آن ایام بود، از مرز یک میلیون نسخه گذشت. یعنی ۲۰۰ برابر تیراژ متعارف یک کتاب متعارف در امروز. بسیار از کتابهای مارکسیستی یا نیمه

---

۷. فرشتهٔ مولوی «وضعیت کلی صنعت نشر ایران» کیهان فرهنگی، شماره ۸، سال ششم (آبانماه ۱۳٦۸) ص ۳٤-۳۷.

۸. پیشین، ص ۳۷.

مارکسیستی نیز تیراژهای سرسام آوری یافت. در اوایل، چاپ اغلب این کتابها، به دلیل اینکه هنوز رژیم سلطنتی کاملاً سقوط نکرده بود و چاپخانه‌ها در معرض تهدید و فشار مقامات امنیتی بود، شتابزده و بی‌سلیقه و اغلب با حروف تایپی و آی. بی. امی بود طبعاً چنین دولتی مستعجل بود و هیچ انفجاری، از جمله انفجار مطبوعات، قابل دوام نیست. البته جز انفجار جمعیت در ایران امروز که «بحرانی پایدار» است و مشکلات جدی به بار آورده و خواهد آورد.

وقتی که شرح منظومهٔ حاج ملا هادی سبزواری، نگارش استاد شهید مرتضی مطهری در تیراژ ۱۰۰ هزار نسخه به بازار آمد، و در بازار ماندگار شد و به آسانی و سرعت فروش نرفت، بازار کتاب و ناشران جا خوردند و معلوم شد که آن تنور گرم رو به سردی نهاده و تیراژها را باید عاقلانه‌تر انتخاب کرد. در هیچ جای جهان که یک اثر جدی فلسفی نمی‌تواند تیراژهای بیش از ۱۰-۱۵ هزار نسخه داشته باشد. طبعاً ناشر این اثر متضرر شد. اما هر چه بود باعث عبرت ناشران دیگر شد که تعیین تیراژ را خونسردانه‌تر و بی احساسات‌تر و واقع بینانه‌تر انجام دهند.

کتابهای مارکسیستی نیز در سالهای اول انقلاب آزادانه جولان می‌داد و منتشر می‌شد. تا سالهای ۶۱ و ۶۲ لجام نشر، و نیز نشر آثار چپ، در ایران گسیخته بود. اما با رویدادهای شگرف سیاسی منتهی به همان سالها و انحلال حزب توده و پیامدهای آن، متون و منابع چپ، بازار و جاذبهٔ خود را، چه بازار عادی و آشکار، و چه بازار و جاذبهٔ پنهانی از دست داد. و این بار همه شاهد باد کردن ترجمهٔ فارسی سرمایهٔ مارکس و گروند ریسهٔ او بودند که به جای دو سه ماه، پنج شش سال کشید تا کم کم و به اکراه جذب شد.

و در سالهای اخیر با اوج گیری انقلاب فکری و فرهنگی آرام و عمیقی که کما بیش به سلسله جنبانی گورباچف آغاز شد و امواج کمونیسم زدائی یا انحلال کمونیسم و انحطاط مارکسیسم در سراسر اروپای شرقی و مناطق دیگر جهان در گرفت، بی جاذبه و بی‌اعتبار شدن آثار مارکسیستی کاملتر شد.

آثار تبلیغی مذهبی نیز چند سالی است که ارج و قرب سابق را ندارد و امروزه فقط آثار علمی و آکادمیک دینی بازار محدود یا مطمئنی دارد. به پایان رسیدن جنگ ایران و عراق هم به این روند دامن زده است.

یکی از امیدوار کننده‌ترین تحولات در نشر امروز ایران، روی آوردن دستجمعی مؤلفان، مترجمان و ناشران و به تبع آنها خوانندگان - یا آنها به تبع خوانندگان - به کتابهای داستانی است. احیای رمان که از سالهای ۶۲،۶۳ در گرفت، تحول فرخنده‌ای بود که همچنان ادامه دارد.

طبق آماری که خانم مولوی با استفاده از کتابنامه‌های وزارت فرهنگ و ارشاد در مقالهٔ خود ارائه کرده است، از نیمهٔ دوم سال ۶۳ تا نیمهٔ اول سال ۶۶ - یعنی یک فاصلهٔ سه ساله - جمعاً ۲۴۷ کتاب داستانی تألیفی (چاپ اول و تجدید چاپ) و در همین فاصله ۷۱۲ عنوان کتاب داستانی ترجمه شده اعم از چاپ اول یا تجدید چاپی منتشر گردیده است. جمعاً ۹۵۹ عنوان، یعنی تقریباً روزی یک عنوان، که برای کشوری به اصطلاح جهان سومی، جهش امیدوار کننده‌ای است، مخصوصاً که به اصطلاح «عقبه» دارد و این رشد یا سیر قابل دوام به نظر می‌رسد، و ادامه‌اش در این ۲ یا ۳ سال پس از آمار هم محسوس و مشهود است.

علاقه به کتابهای تاریخی و سیاسی در رژیم گذشته نیز فراوان بود، ولی در عصر جدید و بعد از انقلاب بیشتر بالا گرفته است. مخصوصاً که بر خلاف گذشتهٔ پیش از انقلاب، امروزه بیش از نود درصد این گونه کتابها - با آنکه نوعاً بیشترین برخورد را با ممیزی دارد - اجازه نشر می‌یابد.

نشر خصوصی

در دههٔ اخیر ناشران بزرگی چون فرانکلین، امیر کبیر، ابن سینا، دانش نو، یا تعطیل شدند یا تغییر ماهیت دادند و نشرهای بزرگ تازه‌ای تأسیس شدند که در مقالهٔ حاضر اشاره‌ای به آنها خواهیم داشت.

مؤسسهٔ انتشارات امیر کبیر جزو بزرگترین مؤسسات - و شاید هم بزرگترین مؤسسهٔ نشر خصوصی - در خاور میانه بود و در سالهای منتهی به انقلاب روزانه بین ۱ تا ۲ کتاب منتشر می کرد. نگارندهٔ این سطور در معیت دوست فرزانه‌ام کامران فانی چند سالی در این مؤسسهٔ بزرگ، ویراستار بودیم و هفته‌ای ۱۰-۱۲ قرارداد جدید و مهم - که امروزه به رؤیا شباهت دارد - برای نشر آثار اساسی فرهنگی در اغلب رشته‌های علوم انسانی، و حتی علوم، می بستیم. بعد از انقلاب این مؤسسه در اختیار دولت قرار گرفت و

جای دریغ است که در این چند سال نتوانسته است رونق گذشته را باز یابد.

از مؤسسات فعال نشر خصوصی، مؤسسه انتشارات آگاه است که سالی ۱۵-۲۰ عنوان کتاب جدید منتشر می کند. انتشارات توس نیز در کار نشر کوشاست. انتشارات زمان، نیل، چهر، دهخدا، چنانکه باید و شاید فعالیت گذشته راباز نیافته‌اند. انتشارات طهوری، سپهر، پیام، پیوند، معرفت، جاویدان، بابک، صفیعلیشاه، خیام و اسدی فعالیت گذشته را ندارند. نشر خوارزمی - که امیداست در سال جاری جلد سوم یعنی جلد آخر دایرةالمعارف فارسی را منتشر کند - و نشر علمی، و تیراژه و مخصوصاً نیلوفر فعال است. نشرهایی مثل رواق و مازیار پس از انقلاب تأسیس شدند و پس از دو سه ساله مانند «نشر ناشر» تعطیل شدند. «زمینه» نشر با سلیقه و نو بنیادی است که کم زور و نرمکوش است. بعضی از ناشران خصوصی که در دههٔ اخیر تأسیس یا فعال شده‌اند عبارتند از: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین قم، مؤسسهٔ آل البیت، مؤسسهٔ بعثت، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، مؤسسه چاپ و نشر آستان قدس و بنیاد پژوهشهای اسلامی (هر دو در مشهد و وابسته به آستان قدس‌رضوی)، انتشارات کتابخانهٔ آیت العظمی مرعشی، نشر فرهنگ معاصر (که بیشتر به نشر فرهنگهای زبان می پردازد)، نشرنو، نشرنی، اساطیر، دارالکتب اسلامیه، بیدار، نشر البرز، نشر معین - که فعالیت خود را با انتشار مجموعه مقالات شادروان دکتر محمد معین آغاز کرد و نام آن بزرگمرد را بر مؤسسهٔ خود نهاده است، و مجموعهٔ حاضر نیز جزو سلسله انتشارات آن است -، نشر مرکز، نشر نقره، انتشارات روزبهان - که امید است کلیهٔ مجلدات شاهنامه تصحیح دکتر جلال خالقی مطلق را در سال ۶۹ که سال بزرگداشت جهانی فردوسی است تجدید طبع کند - نشر گفتار، نشر پرواز - که ناشر کم زور و با سلیقه‌ای است و در نمایشگاه بین المللی کتاب سال ۶۷ همانند دفتر نشر فرهنگ اسلامی به عنوان ناشر نمونه معرفی شد - انتشارات مولـی، نشر فرهنگی رجا، پاژنگ - که کتاب ادواری حافظ شناسی را نیز نشر می‌دهد و تا کنون ۱۱ دفتر از آن بیرون آمده است - نشر چشمه، نشر رشد، مخصوص نشر آثار روانشناسی یا مربوط به تعلیم و تربیت، زرین، مجتمع نوراندیش- که ناشر نوبنیاد و فعالی است - انتشارت الزهرا، حکمت، کتابسرا، اسپرک، نشر مرکز، تندر، گستره، کتابسرای بابل، و چند انتشاراتی دیگر جنب و جوشی دارند.

نشر دولتی

در مقالهٔ مشترکی که با آقای آذرنگ نوشته بودیم، پیش‌بینی شده بود که نشر ایران گرایش به دولتی شدن دارد. این گرایش پس از انقلاب اندکی جدی‌تر شد ولی هرگز صنعت نشر در جمهوری اسلامی ایران تماماً دولتی نشد، نباید و نشاید هم که بشود.

نشر دولتی در ایران، مانند نشر دولتی در کشورهای عربی یا اروپای غربی است، نه مانند شوروی و سایر کشورهای اروپای شرقی که عمدتاً ایدئولوژیک و فرمایشی باشد.

در گذشته بنیاد فرهنگ ایران به مدیریت استاد پرویز ناتل خانلری جزو بهترین ناشران دولتی بود که کارنامهٔ درخشان آن فقط با کارنامهٔ یک نشر دولتی یا وابسته به دولت دیگر، یعنی بنگاه و ترجمه و نشر کتاب قابل مقایسه بود. امروز نشر دولتی در ایران، به جای آنکه تهدید کنندهٔ نشر خصوصی باشد، مکمل آن و یارشاطر آن است. یعنی به نشر کتابهائی می‌پردازد که جنبهٔ علمی یا آکادمیک بیشتر دارد و طبعاً خواسته یا ناخواسته سوبسیدی را متحمل می‌شود.

انتشارات تبلیغاتی مؤسسات نشر دولتی در ایران به قدری ناچیز است که می‌تواند به کسانی که از دولتی شدن نشر در ایران هراسانند، آرامش خاطر بخشد.

به طور کلی از نظر منتقدان، نشر دولتی یا دولتی شدن نشر، محتمل دو ضرر یا دو خطر است. نخست اینکه این ترس یا تهدید یا توهّم هست که نشر دولتی، اگر نیرومند و سراسری بشود، نشر خصوصی را که بیشتر طرفدار تنوع و لذا بیشتر پاسدار آزادی است، از میدان فعالیت به در کند، و خود یکه‌تازمیدان شود. اصولاً دولت و برنامه‌ریزان آن این حد به نشر کتاب اهمیت نمیدهند که دولتی کردن سراسری نشر را جزو برنامه‌ها یا حتی پیشنهادهای خود بیاورند.

ضرر یا خطر محتمل دوم این است که نشر دولتی اگر نیرو بگیرد، آثار تبلیغی و ایدئولوژیک که سطح فرهنگی نازلی دارند، منتشر کند. اما به شهادت واقعیات و فهرست انتشارات ناشران دولتی ایران که اندکشمار هم هستند، این ضرر یا خطر منتفی است. و ناشران معدود دولتی، در حوزهٔ نشر دههٔ اخیر، حسن نیت و بیطرفی و فرهنگدوستی خود را نشان داده‌اند.

فعالترین ناشران دولتی در دههٔ اخیر عبارتند از مرکز نشر دانشگاهی که در بهمن

ماه ۱۳۶۸ انتشار پانصدمین کتاب و دهمین سال مجلهٔ پر تیراژ و محقق پسند نشر دانش را در باشگاه دانشگاه تهران جشن گرفت. بخش عمدهٔ انتشارات این مؤسسه در زمینهٔ کتابهای دانشگاهی و علمی و فنی است. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی که وارث بنگاه ترجمه و نشر کتاب سابق است، جزو فعالترین و آگاه‌ترین ناشران دولتی است. انتشارات دانشگاه تهران نیز میکوشد که رونق و کارائی سابق را پیدا کند. جهاد دانشگاهی با شعبه‌های متعددش از ناشران فعال دولتی است. مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی نیز که بنیاد فرهنگ ایران و فرهنگستانهای زبان و ادب و انجمن فلسفه و پژوهشگاه علوم انسانی جزو ادارات تابعهٔ آن یا ادغام شده در آن است، نشر معتنابهی دارد و اخیراً به دامنه و میزان فعالیت خود افزوده است. مؤسسهٔ فرانکلین سابق، امروزه با تغییراتی در سازمان و برنامه‌های خود تحت نام سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی فعالیت میکند. انتشارات سروش (صدا و سیما) نیز جزو فعالترین ناشران امروز ایران است و استاندارد چاپ نفیس را ترقی داده است. کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان نیز کوشاست اما نه مانند گذشته. مؤسسات کیهان و اطلاعات نیز هر یک دارای سازمان نشر کتاب هستند و هریک تا کنون ۳۰-۴۰ عنوان منتشر کرده‌اند و امید هست که از این گسترده‌تر و کاراتر بشوند. سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی نیز چند سالی هست که فعالیت خود را آغاز کرده است و امکانات قابل توجهی دارد.

از انجمنهای غیر انتشاراتی که به انتشار کتاب، آنهم کتاب نفیس میپردازد، انجمن خوشنویسان است که تا کنون دهها اثر خوشنوشته و آراسته و پیراسته در سالهای اخیر منتشر کرده است. این انجمن با پذیرفتن چند هزار نفر به عنوان «مشترک» تا حدودی بازار سیاهی را که انتشاراتش پیدا میکرد تضعیف کرده است. امیدواریم انجمن که به پشتوانه مشترکها از به فروش رفتن آثار خود مطمئن است، هر «سیاه مشقی» را به چاپ نسپارد.

مؤسسات نشر غیر انتفاعی

این پدیده با آنکه پیش از انقلاب هم سابقه داشت، ولی به این گستردگی نبود. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم، مؤسسهٔ آل البیت،

کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، هر سه درقم، بنیاد پژوهشهای اسلامی و مؤسسهٔ چاپ و نشر آستان قدس، هر دو در مشهد، بنیاد نهج البلاغه، دفتر نشر نسخ خطی، شورای کتاب کودک که سالهاست تدوین دایرة المعارف کودکان و نوجوانان را به عهده دارد و به زودی نخستین مجلد آن را منتشر می‌سازد، و مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا، شعبهٔ تهران و سه سازمان دایرة المعارف اسلامی جزو این رده از مؤسسات انتشاراتی هستند. این سه سازمان عبارتند از: ۱(سازمان دایرة‌المعارف تشیع که دایرة المعارف تشیع را در ده مجلد تدوین میکند. جلد اول آن را در سال ۱۳۶۷و جلد دوم آن را درسال ۶۸ (منتشر در اردیبهشت ۱۳۶۹) انتشار داده است و امید می‌رود سالی یک مجلد منتشر کند. ۲) بنیاد دایرة‌المعارف اسلامی که دانشنامهٔ جهان اسلام را منتشر میکند نخستین دفتر از این دایرة‌المعارف دردست انتشارات است، و پیش از انتشار این مقاله منتشر خواهد شد. این بنیاد ترجمه مقالات بلند دایرة‌المعارف اسلامی (طبع بریل) را به صورت کتاب مفرد منتشر می‌سازد و تاکنون ٤ کتاب از این دست منتشر ساخته، همچنین مجلهٔ تحقیقات اسلامی از انتشارات آن است. ۳) مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی که جزو کاری‌ترین مؤسسات علمی در ایران امروز است، و جمع و تدوین و نشر دایرة المعارف بزرگ اسلامی را در کمابیش ٤٠ مجلد وجههٔ همت خود قرار داده است. از آن میان، جلد اول در سال ٦٧، جلد دوم در سال ٦٨ (و مانند دایرة المعارف تشیع، انتشارش در اردی‌بهشت ٦٩) انتشار یافته است.

همین مرکز درتهیه و تدارک انتشار و ترجمهٔ فارسی دایرة المعارف بریتانیکا (معتبرترین دایرة المعارف عمومی امروز جهان در ۳۱ مجلد به زبان انگلیسی) است. بنیاد نهج البلاغه و بنیاد قرآن هم جزو همین دسته از مؤسسات است ولی مدتهاست که هیچیک کتابی تازه منتشر نکرده‌اند.

مشخصه‌های مثبت و منفی نشر امروز

الف) ویراستاری: یکی از مشخصه‌های مثبت نشر امروز ایران، همه گیر شدن ویرایش و پذیرفته شدن آن به عنوان یکی از مراحل اساسی و حیاتی در امر نشر است. امروزهٔ عدهٔ قابل توجهی از اهل قلم، یا کلی‌تر بگوئیم از روشنفکران، یا کلی‌تر از آن: از تحصیلکردگان در آماده سازی کتاب از نسخه پردازی تا ویرایش عمقی و سطوح مختلف

ویراستاری و مشاورهٔ نشر فعالیت دارند و شغل شاغلشان همین فن شریف است. در یک دو دهه پیش، ویرایش جزو تجملات چاپ تلقی می‌شد؛ و فقط مؤسسات نشر پیشرفته و نیرومند به آن می‌پرداختند. آخرین پدیدهٔ مثبت در همین زمینه گرد هم آمدن ویرایشگران است که در صدد تشکیل کانون یا انجمن ویراستاران هستند که اهمیت و فایدهٔ آن بر هیچکس از کسانی که دستی از دور و نزدیک بر تنور نشر دارند، پوشیده نیست.

ب) رونق خرید و فروش کتاب: در ایران امروز نزدیک به یکهزار ناشر [۹] خصوصی و دولتی فعالیت می‌کنند که هر یک از هیچ یا یک تا ۵۰-۶۰ عنوان کتاب در سال منتشر می‌کنند.

جمعیت کتابخوان فعال و جوان امروز، از کارمند تا دانشجو و دانش آموزان سالهای آخر دبیرستان احتمالاً به بیش از دو برابر دههٔ ۵۰ رسیده است. نگاهی به صفحهٔ آگهی روزنامه‌ها نشان می‌دهد که نایاب فروشی و دست دوم فروشی و خلاصه خرید و فروش کتب نایاب یا نفیس یا دست دوم برای خود عالمی دارد. امروزه کتاب نه در حاشیه، بلکه بیشتر در متن زندگی بسیاری از مردم جای دارد و برای قشر وسیعی جزو کالاهای ضروری زندگی است.

ب) کمبود مواد و مصالح: در چند سال پس از انقلاب کمبودی از نظر مواد و مصالح چاپ در سطح کشور احساس نمی‌شد. ولی از حدود سال ٦٣و٦٤ کمبود کاغذ و فیلم و زینگ جزو مهمترین موانع و مشکلات نشر در آمد. مسائل ارزی و محدودیت واردات و این مشکل قانونی که کاغذ و مواد چاپی را جزو کالاهای ضروری نیاورده بودند، به مدت کمابیش سه چهار سال آسیب سنگینی به نشر امروز ایران وارد کرد. مسؤلان مجلس و دولت، پس از دو سه سال کاغذ و مواد چاپی را جزو کالاهای ضروری شناختند و وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی اقدام به وارد کردن و سهمیه بندی کاغذ برای کتابها و ناشران، با دو نرخ ارز دولتی و ارز صادراتی کرد. در سال ٦٨ بود که قحط

---

۹. به راهنمای ناشران ایران، تهیه و تنظیم مهری پریرخ (تهران، مرکز اسناد و مدارک علمی ایران، ١٣٦٧) مراجعه کنید که ناشران اسم و رسم دار فعال ایران اعم از شهرستانی و تهرانی را تا پایان سال ١٣٦٦، تعداد ٩١٩ بنگاه برآورد کرده و نام و نشان همه را در یک نظم الفبائی به دست داده است.

کاغذ رو به کاهش نهاد. امید می‌رود که در سال ٦٩ این روند بهبود بیشتر بیابد و کارخانه‌های کاغذسازی داخلی هم که بعضی از آنها در طی جنگ آسیب دیده بودند، فعالیت بیشتری پیدا کنند و تیراژ کتاب که از مرز ۵۰۰۰ به ۳۰۰۰ سقوط کرده است، دوباره به یاری خداوند، ارتقاء یابد و پاسخگوی نیاز فرهنگی کشور باشد. گفتنی است که در سال ٦٨ بود که قیمت آزاد یعنی بازار سیاه کاغذ از بندی چهار - پنج هزار تومان به حدوداً دو هزارتومان تنزل یافت و با قیمت ارز صادراتی - بندی حدوداً ۱۴۰۰ تومان - نزدیک شد. کمیابی و گرانی سرسام آور فیلم و زینگ هم تا حد قابل توجهی بر طرف شده است.

اگر مسؤلان وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، همچنان ورود و توزیع کاغذ را جزو وظایف خود می‌شمارند، باید آن را در رأس همهٔ برنامه‌ها و خدمات خود قرار دهند و سهمیهٔ ارزی معتنابهی به آن اختصاص دهند و گرنه هیولای قحط و غلای کاغذ و مواد چاپی دوباره چنگ و دندان نشان خواهد داد.

ت) گرانی (؟) کتاب: گرانی کتاب، یعنی گرانی هزینهٔ تولید آن، نازل‌تر از سطح تورم و گرانی سالهای اخیر است. به طوری که نگارندهٔ این مقاله خوشتر دارد که اصطلاح «گران نمائی» را که آقای ناصر الدین صاحب الزمانی در دو دههٔ پیش در همین مورد به کار برده‌اند، در این باره به کار ببرد. کتاب با آنکه تعارف به کنار جزو کالاهای حیاتی و ضروری درجهٔ اول، برای نود درصد از مردم ما نیست، ولی بالنسبه از کالاهای ضروری و حیاتی ارزان‌تر است. در جامعهٔ جدید ما هیچ چیز ارزان نیست. و در جهان امروز، در هیچ جای جهان، کتاب ارزان تولید نمی‌شود، و ارزان به دست خواننده نمی‌رسد. فقط در جهان عرب مخصوصاً در لبنان - حتی لبنان جنگ زده - کتاب ارزان‌تر از ایران تولید می‌شود. بعضی از مؤسسات معدودی که از جهان غرب یا عرب کتاب وارد می‌کنند، مانند سازمانی در وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، انتشارات الهدی و مرکز نشر دانشگاهی، قیمت دلار را برای مشتریان خود در حدود ۲۰ تومان محاسبه می‌کنند. قیمت کتاب یا کتابهائی که بدین وسیله و البته با زجر و زحمت بسیار به دست خریدار می‌رسد از قیمت مشابه آن در کشور تولید کننده ارزانتر یا با آن قابل مقایسه است. مثالی از بازار آزاد بزنم. یک دوسال پیش بحارالانوار تألیف علامه مجلسی، طبع بیروت در ۱۱۰ جلد که به همت و حمایت بعضی از سازمانهای دولتی یا غیر انتفاعی وارد

شده بود، در حدود ٤ هزار تومان به فروش می‌رسید. یعنی تقریباً جلدی چهل تومان که حداکثر برابر باقیمت جلدو صحافی آن بود. اخیراً بنده در بازار آزاد همین کتاب را به قیمت ١٤ هزار تومان خریدم. یعنی حدوداً جلدی ١٢٥ تومان که باز هم منصفانه ارزان و مطلوب است. کتابهائی که وزارت ارشاد به مناسبت و با استفاده از برگذاری نمایشگاههای جهانی کتاب، برای خواستاران وارد می کند و به نوعی سوبسید یا بهتر بگوئیم سهمیهٔ ارزی دولتی دارد، به قیمت بسیار ارزانی تمام می‌شود. البته سهمیهٔ ارز برای هر دانشجو یا محقق محدود است. اگر نامحدود بود که محشر کبریٰ بر پا می‌شد. با وجود همین محدودیت تقریباً یک سوم از این کتابها پس از دریافت به بازار آزاد یا سیاه راه پیدا می کنند این استثناها به کنار کتاب عادی که با شرایط عادی عرضه می‌شود، قیمتش با سایر قیمتها تناسب دارد و به برآورد من کمتر است. فی المثل یک کتاب خوش چاپ و چاپ اول با حروف متعارف و قطع وزیری و جلد و صحافی خوب، تقریباً صفحه‌ای ۵ و حداکثر ٦ ریال عرضه می گردد.

حال آنکه در سال ١٣٥٦ حدوداً صفحه‌ای یک ریال و نیم بود. لذا طبق محاسبه‌ای تخمینی می‌توان گفت که قیمت کتاب در طی این ١٣ سال حدوداً و بلکه حداکثر ٤ برابر افزایش یافته است. حال آنکه قیمت کالاهای اساسی - جز نان و آب که استثنا است و تابع ترقی هزینه‌ها نیست و سوبسید جدی و مداوم دارد - در این مدت بین ١٠ تا ٢٠ برابر ترقی کرده است. اگر طلا را که غیر ضروری‌ترین و در عین حال تورم سنج ترین کالاست در نظر بگیریم، در سال ٥٦ یک سکهٔ خزان آزادی یعنی پهلوی در حدود ٥٠٠ تومان بود و امروزه مشابه آن یعنی سکهٔ بهار آزادی بیش از ٢٥ برابر قیمت پیدا کرده است. سیر صعودی ارزش برابری پول جهانی امروز بشر، یعنی دلار هم که برای عارف و عامی معلوم است.

ث) ممیزی کتاب: در بخش اول این مقاله که نظری به گذشتهٔ نشر در ایران بود، آقای آذرنگ و اینجانب از قول صاحبنظران با نظر موافق چنین نقل کرده بودیم که سانسور یا ممیزی کتاب جزو اهّم عوامل بازدارندهٔ نشر و در واقع جزو اولین موانع رونق انتشار کتاب در عصر پهلوی دوم بوده است. اما این نکته از حقایق روانشناختی و در عین حال جامعه شناختی مربوط به ذهنیت روشنفکران آن عصر و خود ما نویسندگان آن مقاله بود که ممیزی را اینهمه مهم و مؤثر و بازدارنده می شمردند. یکی از حقایق تلخ و شیرین

و طنز آمیز اوایل انقلاب این بود که به مدت ۲-۳ سالی که دولت هیچگونه دخالتی در امر نشر نداشت و «سانسور» به معنائی که در رژیم گذشته اعمال می‌شد، در کار نبود، یک نوع بهت و ندانمکاری برای کسانی که مدعی بودند سانسور نمی‌گذارد شاهکارهایشان به دست مردم برسد، پدید آمد. معلوم شد که سانسور در نقش پرده‌پوش و به نحوی تناقض آمیز به نفع بعضی از روشنفکران عمل می‌کرده است. چنانکه دکتر ساعدی داستان نویس و نمایشنامه‌نویس معروف، شماره‌های اول تا ششم الفبا را در ایران و درتهدید (و تحدید) سانسور بهتر و پربارتر و پرپیمان‌تر منتشر می‌کرد تا سه چهار شمارهٔ آخر را بدون چنین تهدید و تحدیدی در دیار فرنگ. آری بعضی و شاید بسیاری از روشنفکران غیر جدی، بار همهٔ بیعملی خود را بر دوش سانسور می گذاشتند. در عصر و رژیم جدید نظارت و ممیزی در کار کتاب هست. ولی تا آنجا که بندهٔ کتاب‌دوست احساس کرده‌ام، ممیزی شداد و غلاظی در کار نیست. از شعر شاملو تا اغلب شعرهای فروغ فرخزاد و آثار مارکس تا خاطرات سیاسی ایرج اسکندری و خلیل ملکی و آثار طبری و غیره منتشر می‌شود. البته جای ثلاثهٔ غسّاله یعنی دیوان عبید، ایرج و عارف خالی است.

امروزه این سه دیوان با حجمی تقریباً دو سوم حجم اصلی منتشر می‌گردد و طبعاً خاصیت و خریدار چندانی ندارد! نگارندهٔ این سطور نمی‌داند که آیا در عصر جدید هم مانند گذشته، کسانی از اهل قلم هستند که ممنوع القلم باشند یا خیر. ولی بعید نیست که از میان روشنفکران لائیک که مهاجرت نکرده وفا و حتی جفای وطن را به جلای وطن ترجیح داده‌اند، عده‌ای معدود باشند که ممکن است انتشار آثارشان به مشکل ممیزی برخورد کند. باری براینجانب معلوم نیست که واقعاً چه تعدادکتاب در سال به مشکل یا مانع ممیزی بر می‌خورد و به یکی از سه مانع قانونی یعنی ۱) مخالفت صریح با شرع، ۲) مخالفت صریح با عفت عمومی و اخلاق، ۳) مخالفت صریح با مبانی جمهوری اسلامی اجازه نشر نمی‌یابد.

مسلم است که بیشتر از نیمی از آثار منتشره در ایران، از جمله آثار مرجع از فرهنگها و دایرة المعارفها و غیره، کلیهٔ آثار علمی و فنی که شاید ۶۰ درصد نشر امروز را تشکیل می‌دهد، یکسره فاقد گرفتاری ممیزی هستند. از ۳۰-۴۰ درصد باقی مانده به حدس و ارزیابی من یک درصد آثاری که در زمینهٔ علوم انسانی مخصوصاً سیاست و

ادبیات، مخصوصاً رمان منتشر می‌شود به نوعی مشکل (اعم از قابل حل یا لاینحل) با موازین و قوانین موجود دارند. در بعضی از این موارد هم غالباً کار با مذاکره و توافق و تراضی طرفین به نفع ناشر و نویسنده حل می‌شود. حاصل آنکه ممیزی امروز به نحوی قانونی‌تر و غیر بهانه جویانه‌تر و در ابعاد کم و کوچک اعمال می‌شود. هنوز هم بسیاری کسان از اهل قلم گرفته تا اهل نشر بر آنند که بودن این نظارت کدخدا منشانه بهترست تاشق دیگر، یعنی نبودن این نظارت و سروکار یافتن مستقیم کتابهائی که یکی از سه قاعده یا قانون پیشگفته را نقض کرده است با قانون و مراجع قانونی. زیرا در شق جدید اگر «جرمی» هم در حال وقوع باشد جلوی آن گرفته می‌شود، یا به عمل در نمی‌آید، یا اعلام نمی‌گردد و به هر حال منعکس و منتشر نمی‌گردد و با کدخدا منشی و ریش سفیدی و مذاکره حل می‌شود. ولی در نوع دوم سروکار با اعلام جرم و دادستان و دادسرا خواهد افتاد و گرهی که با دست باز می‌شد، به دندان خواهد افتاد.

ج) نشر کتاب و سیاست: کتاب در سراسر جهان یک پدیده و فرآورد فرهنگی - اجتماعی است و گاه نیز سیاسی می‌شود. فی المثل کتاب آیات شیطانی نوشتهٔ سلمان - رشدی. به طور کلی کتاب در جهان سوم و دوم، فرآوردی سیاسی‌تر از جهان اول است.

بزرگترین رخداد سیاسی و اجتماعی قرن حاضر ایران، یعنی انقلاب اسلامی، بزرگترین تحول و تکان را در کارو بار نشر کتاب نیز به همراه و در پی داشت. حادترین روزهای منتهی به انقلاب و روزها و ماههای پس از انقلاب، داغ‌ترین بازار نشر نیز بود. تا سالهای اوایل دههٔ شصت، این اوجگرائی و نیز تحولات شدید سیاسی همعنان پیش می‌رفتند. عکس قضیه این می‌شود که ثبات سیاسی و کاهش تنش و تکانهای سیاسی در جامعه، لاجرم ثبات یا رکود در کار نشر کتاب پدید می‌آورد و چنین هم هست. در شش ماههٔ دوم سال ۱۳۶۸ نشر کتاب حدّت و حتی رونق خود را از دست داد، چرا که طبق تز پیشنهادی نگارنده، ایران آرامترین نیمسال سیاسی در دههٔ اخیر را گذارند. دلیل ارتباط نشر کتاب و کم و کیف کتابخوانی با فراز و نشیبهای سیاسی شاید این باشد که در هر نوسانی، گویی جامعه که حساس شده است، می‌خواهد سریعاً آگاهی بیشتر و تازه‌تری کسب کند؛ و در ایران مطمئن‌ترین و جا افتاده‌ترین ابزار کسب آگاهی، کتاب است نه نشریات یا رسانه‌های گروهی دیگر. این مسأله شایان شرح و بسط بیشتری است که بضاعت ناچیز و سیاست مدانی راقم این سطور اجازهٔ ورود در آن را نمی‌دهد.

بهتر ست کسانی که بنیهٔ علمی تحلیل این مسأله را دارند به آن بپردازند.

ارزیابی نهائی

نگارنده بر آن است که نشر امروز ایران در دههٔ اخیر متحول شده است. تکنولوژی چاپ در ایران امروز، روز آمد و مدرن است؛ امروزه حروفچینی دستی، مانند مسافرت با کجاوه، امری نادر و غریب است و شاید فقط ۵ درصد چاپ در ایران بدین شیوه انجام می‌گیرد. نزدیک به پنجاه سال یا بیشتر از انقراض چاپ سنگی در ایران می‌گذرد. چاپ سنگی در سراسر جهان، جای خود را به خلف صدقش یعنی چاپ افست داده است. امروزه حتی اکثریت کسانی که جزو اهل قلم نیستند، ولی جزو اهل کتاب‌اند، نام زوج فنی «فیلم و زینگ» را بسیار شنیده‌اند.

اغلب حروفچینی امروز ایران با دستگاههای کامپیوتری که دو نوع پیشرفته و فعال آن لاینوترون و کامپوست (=کامپیوست) است انجام می‌گیرد. سپس نوبت به لی آت (صفحه آرائی) می‌رسد. سپس از صفحات آراسته فیلم و از فیلم زینگ تهیه می‌شود. زینگ صفحات حساس مسی است که معمولاً ۱۶ صفحه از صفحات حروفچینی شده و فیلم گرفته شده، بر روی آن منعکس می‌گردد. زینگ‌ها به مدد ماشینهای بزرگ و کوچک و خودکار یا نیمه خودکار، نقش حروفچینی را بر روی کاغذ دلخواه منتقل می‌کند.

صحافی دستی هم، مانند اغلب صنایع دستی، رو به انقراض است. امروزه اغلب فرایندهای صحافی اعم از تازنی و ته‌دوزی فرمهای چاپی و تجلید و طلاکوب با ماشین انجام می‌گیرد. در یک کلام نشر کتاب در ایران مدرن و مکانیزه و غالباً کامپیوتری است. یکی از جدیدترین گرایشهای فنی روی آوردن ناشران به چاپگرهای لیزری (لیزر پرینتر) است.

امروزه سرمایه‌های جدی وارد بازار نشر می‌شود و در حدود یکهزار ناشر با سرمایه و سطح چاپ متفاوت، در ایران به امر نشر اشتغال دارند.

اولین جهش صنعت نشر جدید ایران انتقال بازار نشر و ناشران (ناشر - کتابفروشها) از خیابانهای ناصرخسرو و بوذرجمهری و بخشی از بازار، به شاه آباد بود. دومین گام یا جهش، سرایت این راسته، به جلوی دانشگاه تهران و خیابانها و محلات

مجاور است که همچنان ادامه دارد. و راستهٔ جلوی دانشگاه همواره شلوغ و پرتردد است، و اگر چه به گرد رونق بازار ارز و بورس خیابانهای نادری و استانبول و فردوسی و منوچهری و سعدی نمی‌رسد، ولی برای خود، همراه با نواهای درهم برهم موسیقی و شبه موسیقی نوار فروشهای کنار خیابان و دستفروشهای بساط گسترده‌ای که چون سد معبر کرده‌اند در معرض باز خواست مأموران شهرداری هستند و در جنگ و گریز به سر می‌برند، برای خود عالمی دارد.

دیگر از پدیده‌های امیدوارکننده، جداشدن جدی‌تر امر نشر از کتابفروشی است. و این به مدد فعالیت چندین و چند شرکت و شبکهٔ پخشگر کتاب درتهران است که هم در سطح تهران و هم در سطح ایران کتاب پخش می‌کنند؛ و از آنجا که نشر کتاب با تولید انبوه سروکار دارد و درصد دستمزد پخش نیز بالاست (بین ۲۵تا ۳۰ درصد از بهای روی جلد) لذا توزیع و پخش به اندازهٔ نشر و گاه بیش از کتابفروشی (تک فروشی) به شیوهٔ سنتی، سود دارد.

امروزه اگر چه کیفیت آموزش عالی تنزل کرده است، ولی تعداد دانشجویان بالاست. اگر دانش آموزان سالهای آخر دبیرستان را نیز جزو کتابخوانهای بالفعل یا بالقوه به حساب آوریم، نظر به «جوانی» بیش از حد جمعیت امروز ایران، درصد کتابخوانهای امروز کلاً به میزان معتنابهی نسبت به یک یا دو دهه پیش افزایش یافته است. متاسفانه کارگران همواره گرفتارتر از آنند که کتابخوانهای فعالی باشند، اما کارمندان هم که گل سرسبد طبقهٔ متوسط تشریف دارند، حقوق ناچیزشان اجازهٔ خرید بیش از یک دو کتاب در ماه - و حتی هر چند ماه - نمی‌دهد.

اینکه در صفحات گذشته بنده منکر گرانی کتاب و مانعی به نام گرانی در راه کتابخوانی و رونق نشر شدم، به شیوهٔ «تفأل به خیر» و «به دل خود بد نیاوردن» بود و گرنه منکر نمی‌توان شد که کتاب کالای گرانی است که اگر در زمینهٔ گرانیهای دیگر و با مقایسه آنها، تسلّی خاطر و راه توجیه پیدا نکنیم افسرده و نومید خواهیم شد.

به عبارت دیگر به قول یکی از صاحبنظران قبول است که کتاب نسبت به ۱۰-۱۵ سال قبل، بیش از سه چهار برابر گران نشده است، یعنی بسیار کمتر از کالاهای دیگر ترقی قیمت یافته است، ولی تفاوت عمده این است که درآمد و دستمزد اکثریت خریداران کتاب در طی این مدت، به سه چهار برابر افزایش نیافته است. اگر هم افزایش

می‌یافت، باز گرانیهای دیگر قدرت خرید کتاب را در او تضعیف می‌کرد. شاید باید شکر کنیم که کتاب بسی کمتر از چیزهای دیگر گران شده است. به قول حافظ:

حافظا چون غم و شادی جهان در گذراست
بهتر آنست که من خاطر خود خوش دارم

کلام آخر آنکه دههٔ اخیر جزو پر رونق‌ترین دهه‌ها در تاریخ صنعت نشر ایران است؛ و بحمدالله این رشد و رونق ادامه دارد. در ایران امروز در میان پدیده‌های فرهنگی گوناگون، شاید فقط سینماست که رونقی همانند یا بهتر از کتاب دارد.

زمستان ۶۸

زبان

کژتابیهای زبان

(۱)

چهار گفتار یا گفت‌وگوی کوتاه مرا به خصلت خاصی از زبان توجه داد که پیش از آن به غفلت از کنارش می‌گذشتم. این چهار گفت‌وگو ناگهان بنده را غواص دریای معانی کرد. تا به خود آمدم دیدم که رفته‌ام توی جلد شیر و شبیه‌العلما شده‌ام و دارم بلاتشبیه با نگاه علمی به زبان می‌نگرم و سرانجامم به اینجا کشید که دارم مقاله‌ای می‌نگارم که غیراهل فن تصور می‌کنند که من زبان‌شناسم، ولی زبان‌شناسان به صرافت و فراست در می‌یابند که بنده غیراهل فنم.

بوریاباف اگرچه بافنده‌ست نبرندش به کارگاه حریر

تنها شرط علمی‌ای که بنده برای نگارش این مقاله به کار بستم این بود که در تحریر و تکمیل آن عجله نکردم و در طول یک سال هرچه مثال و مسئله به ذهنم می‌رسید در داخل پوشه‌ای نگه می‌داشتم و هر وقت نفس اماره بی‌تابی می‌کرد که «وفی‌التأخیر آفات» در جوابش به این مصراع حافظ پناهنده می‌شدم: «چون جمع شد معانی گوی بیان توان زد.» تا سرانجام کاسهٔ صبرم علماً و عملاً لبریز شد. نوشتهٔ حاضر محصول بی‌حاصل آن تأملات است. اما آن چهار گفت‌وگوی کوتاه که حکم از درخت افتادن سیب را برای نیوتون پیدا کرد از این قرار بود:

۱) یک روز داشتم با یکی از برادرهایم اختلاط می‌کردم و از هر دِر سخن می‌گفتیم تا سخن به دوستی از دوستان من کشید. گفتم «بله، معمار با سوادی است. اهل ادبیات هم هست. پدرش صدای قزوین را در می‌آورد.» بعد از گفتن این حرف دیدم که برادرم لبخند می‌زند. پرسیدم چرا می‌خندی؟ گفت مگر پدرش چه کار می‌کرد که صدای مردم قزوین را در آورده بود؟ گفتم نه جانم، منظورم این است که پدرش هفته‌نامهٔ «صدای قزوین» را منتشر می‌کرد.

۲) یک روز دیگر با سردبیر محترم «کیهان فرهنگی» دربارهٔ نمایشگاهی از نمایشگاههای خط و نقاشی- خط استاد جلیل رسولی صحبت می‌کردم. گفتم وقتی که سورهٔ حمدی را که ایشان با دانگ جلی نوشته است با سورهٔ حمدی که میرعماد نوشته است- و وزارت ارشاد هم آن را چاپ رنگی کرده است-، مقایسه می‌کردم، دیدم که نونهای آقای رسولی بسیار محکم و متین و خوش دایره است و در قیاس با آن به نظرم آمد که نونهای میرعماد کج است. دوست سردبیرم گفت: راست است. و من یک لحظه نمی‌دانستم حرفها و اظهارنظر من راست است، یا نونهای میرعماد.

۳) حوالی شب عید بود و در منزل، خانه تکانی داشتیم، فرزند خردسالم (پنج ساله) از چند پلهٔ یک نردبان دو سویه بالا رفته بود. من برای همهٔ اهل منزل شربت درست کردم و به دست هر کدام لیوانی دادم. به این کوچولو هم که در پله‌های اواسط نردبان، نیمه‌ترسان، نیمه‌لرزان ایستاده بود، یک لیوان دادم، گفتم برو بالا. بلافاصله گفت از این بالاتر؟ منظور من این بود که لیوان شربت را برو بالا یعنی بخور، او تصور کرده بود که می‌گویم از پله‌های نردبان برو بالا.

٤) یک بار هم یکی از دوستان برای من تعریف می‌کرد که «سیزده به در به بستان آباد رفتیم و خیلی خوش گذشت ولی آخرش پای مادر بزرگ یکی از بچه‌ها شکست و از دماغمان درآمد.» طبعاً ذهن غیر علمی بنده بی‌اختیار از تصور اینکه پای شکستهٔ مادر بزرگ یکی از بچه‌ها چگونه از دماغ (بینی) آنها بیرون آمده است خنده‌اش گرفت.

به این می‌گویند براعت استهلال، که البته کمی بلندتر از اندازه شد. ولی به اطنابش می‌ارزید زیرا کلی کار مرا و حتی خواننده را آسان کرد و معلوم شد که از چه می‌خواهم سخن بگویم. همهٔ ما این عبارت دو پهلو را گفته یا شنیده‌ایم که گاه در محاورهٔ

عادی وقتی که کسی از کسی می‌پرسد حالتان چطور است؟ مخاطب پاسخ می‌دهد: «بهتر از این نمی‌شود.» که محتمل دو معناست:

۱) تعریفی ندارد و حداکثر بهبودش همین حالت [متوسط] است. ۲) در اوج خوبی است، به طوری که امکان ندارد که به درجه‌ای بهتر از این برسد. همچنین همهٔ ما که به حمدالله تجربه آموخته هستیم، بارها در عمر خود آزموده‌ایم که در اغلب میهمانیها میزبان از یک یا چند تن از مهمانها می‌پرسد: «چای میل دارید؟» و اغلب مهمانها - که ما در این مقاله حواس پرتی طبیعی‌شان را به گردن کژتابیهای زبان می‌اندازیم- می گویند «-خیلی ممنون». و میزبان هاج وواج می‌ماند که مهمان چای می خواهد یا نه. اروپاییان که غالباً زودتر از ما مسائل و مشکلاتشان را طرح و حل کرده‌اند، این مشکل را به این نحو رفع کرده‌اند که در پاسخ می گویند: «بله، خیلی ممنون» یا «نخیر، خیلی ممنون».

این ملاحظات، نگارندهٔ این سطور را به صرافت انداخت که اند کی بیشتر در بحر این ابهامها و نابسامانیها که گویا در اغلب زبانهای طبیعی هم هست، شاید هم طبیعی زبان است، بیشتر غوطه بزند. آری مراد ما بحث از پدیدهٔ ابهام است که در زبان عالمگیر انگلیسی به آن Ambiguity می گویند یعنی دو یا چند پهلوئی، که باید توجه داشت که با ایهام Amphiboly فرق دارد. ایهام پدیده‌ای مثبت است و اساس آن بر دو یا چند معنی داشتن یک کلمه یا یک عبارت است که البته یک معنی پیداتر و معنی یا معنی‌های دیگر پنهان‌تر است. ایهام از صنایع ظریف معنوی شعر و نثر دیروز و امروز سراسر جهان است. و ادبیات فارسی عرصهٔ جولان آن است و شاعرانی نظیر کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی و خواجوی کرمانی وسلمان ساوجی و سعدی و حافظ شیرازی و عبید زاکانی قزوینی استادان بی بدیل این شگردند.

فی‌المثل وقتی که سعدی می گوید:

قاضی شهر عاشقان باید   که به یک شاهد اقتصار کند

شعرش ایهام دارد. و کلمهٔ «شاهد» محتمل دو معنی است، یکی گواه. یعنی باید به جای دو گواه که رسم است، به یک گواه بسنده کند. دوم زیبارو. یعنی عاشق نباید بوالهوس باشد و باید فقط به یک زیباروی دل ببندد. یا حتی مفهوم سومی هم از این بیت بر می آید و آن اینکه به مصداق حدیث «اطلبو الخیر عند حسان‌الوجوه»، می گوید از آنجا که خاطر زیبا رویان عزیز است، قاضی شهرشان هم باید احترام ایشان را رعایت کند و

شهادت یک نفرهٔ آنان را به جای شهادت عدلین بپذیرد و این در فرهنگ اسلامی سابقه دارد که قاضی به بعضی از ثقات و راستکرداران احترام می نهاد و شهادتشان را در حکم دو شهادت تلقی می کرد. یا وقتی حافظ می گوید:

دی می شد و گفتم صنما عهد به جای آر گفتا غلطی خواجه در این عهد وفا نیست

«عهد» دربردارندهٔ دو معنی است: ۱) زمانه، ۲) پیمان.

کاش می توانستم با بیانی بدون ابهام و ایهام بیان کنم که بین ابهام و ایهام چه رابطه و نسبتی برقرار است. در حال حاضر فقط به نظرم چنین می آید که هر ایهام دارای ابهام است، ولی هر ابهامی دارای ایهام نیست. ابهام در واقع نوعی ایهام معیوب و ناقص و ابتدائی است. محافظه کارانه‌ترین حکم این است که سربسته بگوییم ایهام پدیده‌ای هنری و مثبت، و ابهام پدیده‌ای غیر هنری و منفی است. البته این تعریف ابهام نیست، صفتی از صفات آن است. گویا معنای ابهام نیز خود به نوعی ابهام دارد. تعریف همانگویانهٔ دیگری که می توان از ابهام کرد این است که عبارت است از یک عیب و ایراد نحوی-معنایی که باعث اختلال در ابلاغ پیام و محتوای یک جمله می گردد. این عیب و ایراد یک نوع نیست و انواع دارد. و شصت - هفتاد مثالی که از جملات ابهام‌دار نقل خواهیم کرد، از ابهام، رفع ابهام خواهد کرد.

باری بعضی صنایع در علم بدیع هست که با بحث ما شبیه است و به هر حال کژتابیهای خوشایندی در بردارد. یکی از آنها را «توجیه» نام نهاده‌اند. و مثالی که برای آن می زنند این است که یکی از ظرفای عرب که طبعی موزون داشت به نزد خیاطی که اعور (یک چشم) بود رفت و گفت که اگر برای من جامه‌ای بدوزی که معلوم نباشد جبه است یا قبا، من هم در عوض برای تو شعری می‌سرایم که معلوم نباشد مدح است یا هجا. خیاط که ماهر بود از عهده برآمد و چنان تن‌پوشی دوخت که شاعر پسندید. شاعر هنرمند هم به شرط خود وفا کرد و از عهدهٔ عهد برون آمد، و شعری گفت دو پهلو که ترجمهٔ مصراع اصلی‌اش چنین است: «کاش هر دو چشمش مثل هم بود.» یا «کاش آن چشمش هم مثل این یکی بود.» [لیت عینیه سواء] شبیه به همین صفت، صفتی است از صنایع غیر سنگین، به نام المحتمل للضدین [محتمل الضدین] که رشیدالدین وطواط (در حدائق‌السحر تصحیح عباس اقبال، ص ۳۶) پس از داستان خیاطی که نقل کردیم، سه بیت شعر نیز برای آن مثال می‌زند از این قرار:

ای بر سر خوبان جهان بر سرهنگ　　پیش دهنت ذره نماید خرچنگ
(عنصری)

ای خواجه، ضیا شود زروی تو ظُلم　　با طلعت تو سور نماید ماتم
(وطواط)

روسبی را محتسب داند زدن　　شاد باش ای روسبی زن محتسب
(از شاعر نامعلوم)

پدیدهٔ همجواری هم با این پدیدهٔ ابهام کژتاب داریم که علمای افرنگ بدان پارادوکس [کما بیش برابر با «شبهه»، «شطحیه»، «متناقض نما»] می گویند. فی المثل اگر کسی بگوید «همهٔ حرفهای من دروغ است» آیا این حرفش راست است یا دروغ؟ اگر راست باشد، دروغ است، و اگر دروغ باشد راست است. یک پدیدهٔ دیگر داریم به نام «استثناء منقطع» که مراد از آن این است که چیزی یا چیزهایی را که جزو یک مجموعه نیست از آن مجموعه منها کنیم. با این کار، این توهم ایجاد می‌شود که گویی آن چیز یا آن چیزها، جزو آن مجموعه است. این معنی مثل همهٔ معانی دیگر با مثال بهتر روشن می‌شود: «تیمور لنگ هنری جز کشتار مسلمانان نداشت.» که موهم این معناست که «کشتار مسلمانان» جزو هنرهاست. یا «من در این معامله سودی غیر از ضرر نبردم» که موهم این معناست که ضرر هم جزو سودهاست. این پدیده به هر حال خواسته یا ناخواسته کژتابی زبانی به همراه دارد. حالا که اینهمه پدیده‌شناسی می کنیم حیف است که به یک پدیدهٔ دیگر اشاره نکنیم و آن پدیده‌ای است که در عربی به آن «لام عاقبت» می گویند. چون با «ل» بیان می‌شود. و مثال معروف آن، دوبار در مصراع دوم این بیت آمده است:

له مَلَکٌ ینادی کل یوم　　لدوا للموت و ابنوا للخراب

(فرشته‌ای از سوی او هر روز ندا در می‌دهد که ای آدمها برای مردن زاده شوید، و برای ویرانی به آبادانی بپردازید) این پدیده را باید در فارسی «تای عاقبت» بنامیم زیرا با «تا» بیان می‌شود: «این زن را گرفتم تا بلای جانم شود.»، «به دانشگاه رفتم، و درس خواندم، تا نتوانم مخارج زندگیم را تأمین کنم.»

همچنین پدیدهٔ نوظهوری داریم به نام «کاریکلماتور» که در سالهای اخیر به مدد طبع فیاض بعضی از طنزپردازان ساخته شده است و اسمش هم با مسمی است و مرکب از

«کاریکاتور» و «کلمات» است.

همچنین همهٔ خوانند گان اهل تمیز می‌دانند و نباید به لقمان حکمت آموخت که یک نوع ابهام هنری داریم که پدیده‌ای مثبت است. همانند لبخند ژوکوند، وهاله‌های معنایی سایه- روشن که گرداگرد آثار هنری بدیع و بلند را فرا گرفته است، و آن ابهامی است والا و زیبا و فکرانگیز و همانند ایهام است که چه عالماً عامداً ساخته شده باشد، و چه بی‌اختیار از دست هنرمند در رفته باشد، عزیز و ارزشمند است و عرض عریضی در هنرشناسی دارد و مراد ما از این مقاله یا در این مقاله دست کم گرفتن آن ابهام والای مثبت نیست. مثلاً وقتی حافظ می‌گوید:

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هائل کجا دانند حال ما سبکباران ساحلها

شبش از این شبهای عادی و موج و گردابش هم طبیعی و از عوارض جغرافیایی نیست. سبکباران ساحلهایش هم همینطور. و بیش از نیمی از اشعار حافظ و نیمهٔ بیشتر همهٔ هنرهای خوب و والا از این ابهام خوب و والا برخوردارند. آنچه مراد ماست ابهامهای منفی و کژتابیهایی است که در ساختار بعضی ابیات حافظ هم مشاهده می‌گردد. شبیه به آنچه قدما «ایجاز مخل» یا «ضعف تألیف» می‌گفتند، که به چند فقره از آنها اشاره می‌کنیم:

روزها رفت که دست من مسکین نگرفت زلف شمشاد قدی، ساعد سیم اندامی

که معلوم نیست «دست من» فاعل جمله است یا مفعول؟ همچنین «زلف» و «ساعد» فاعل هستند یا مفعول. یعنی دست من زلف و ساعد سیم‌اندامی را نگرفت، یا زلف و ساعد سیم‌اندامی دست مرا؟ اگر هم بگویید این فقره، از مقولهٔ کژتابی و ابهام منفی نیست، بلکه از مقولهٔ ایهام است و پدیده‌ای مثبت است، بحثی و جدلی ندارم. یا آنجا که می‌گوید:

مرا روز ازل کاری بجز رندی نفرمودند

هر آن قسمت که آنجا رفت از آن افزون نخواهد شد

مرادش از «افزون نخواهد شد» «کم یا افزون نخواهد شد» است. زیرا تغییر قضای الهی و قسمت بشری فقط با افزودن نیست، با کاستن هم هست. یا آنجا که می‌گوید:

بیا که رونق این کارخانه کم نشود به زهد همچون تویی یا به فسق همچو منی

مراد اصلی‌اش این است که ببین و بدان و بپذیر که رونق این کارخانه (کل عالم هستی، یا کار و بار شریعت) نه با زهد تو افزون می‌شود، و نه با فسق من کاسته می‌گردد.

یا آنجا که می‌گوید:

جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد　　زنهار دل مبند بر اسباب دنیوی

مرادش این است که جمشید جز حکایت جام در جهان باقی نگذاشت. یا آنجا که می‌گوید:

صراحئی و حریفی گرت به چنگ افتد　　به عقل نوش که ایام فتنه انگیزست

قهراً این سؤال مضحک به ذهن بعضی از خوانند گان می‌رسد که مگر «خریف» (یار و دلبر و معشوق و غیره) «نوشیدنی» است؟

خوانند گان گرامی توجه داشته باشند که مدتهاست از مقدمهٔ مقاله گذشته‌ایم و داخل متن شده‌ایم و اینک از آن هم داخل‌تر خواهیم شد، و با مثالهای پخته‌ای که نقل خواهیم کرد، مادهٔ خامی برای منطق‌دانان، زبان‌شناسان سخن‌سنجان و قاطبه زبان‌بازان فراهم خواهیم ساخت. مثالها یعنی جمله‌های کژتاب را شماره‌گذاری و با حروف سیاه درج می‌کنیم که برجسته‌تر و زودیاب‌تر باشد. و ذیل آنها دو- و گاه سه- معنای محتمل را با «الف» و «ب» مشخص می‌کنیم، تا سرانجام ببینیم که می‌توان از آنها نتیجهٔ علمی یا اخلاقی گرفت یا نه. ضمناً چند مثال را که از یک الگو پیروی می‌کند، با شمارهٔ فرعی (ممیزدار) از شمارهٔ اصلی ممتاز می‌گردانیم.

۱. جامعه‌شناسان اقوام بدوی.

الف) جامعه‌شناسانی که از میان اقوام بدوی برخاسته‌اند.

ب) جامعه‌شناسانی که دربارهٔ اقوام بدوی تحقیق می‌کنند.

۲. من ترا از پدرت بیشتر دوست دارم.

الف) من ترا از آن میزانی که پدرت ترا دوست دارد، بیشتر دوست دارم.

ب) من ترا بیشتر از آن میزانی که پدرت را دوست دارم، دوست دارم.

۳. او همراه پدر و مادر بیمارش به سفر رفت.

الف) هم پدرش بیمار بود، هم مادرش.

ب) فقط مادرش بیمار بود.

شبیه همین:

۳/۱. خبرنگار کیهان با ۲۵ مرد و زن نازا مصاحبه کرد.

الف) مردها هم نازا بودند.

ب) مردها عادی و بارور بودند، فقط زنها نازا بودند.

۴. قاتل خالد بن ولید که از بزرگترین مردان اسلام است کعب بن عمیر بود.

الف) قاتل خالد از بزرگترین مردان اسلام است.

ب) خود خالد از بزرگترین مردان اسلام است.

۴/۱. او با دختر یکی از بزرگان به نام حشمت‌السلطنه ازدواج کرد.

الف) نام آن بزرگ- یعنی پدر دختر- حشمت‌السلطنه بود.

ب) دختر او حشمت‌السلطنه نام داشت.

۵. قاتل عمار یاسر رضی‌الله عنه پس از واقعهٔ صفین چندان نزیست.

- معلوم نیست «رضی‌الله عنه» به قاتل عمار بر می‌گردد و یا به خود عمار.

در اینجا بیان نکته‌ای ضرورت دارد و آن اینکه به قول علمای بلاغت و ادب‌شناسان در هر سخنی قراینی حالی و مقالی و صارفه و معینه در کار است که در رفع ابهام مدد می‌رساند. فی‌المثل در همین مثال، به قرینهٔ عقل و عرف معلوم است که هرگز در مورد قاتل آنهم قاتل یکی از صحابهٔ خوشنام، جملهٔ دعائیهٔ «رضی‌الله عنه» به کار برده نمی‌شود. ما در این مقاله قرینه‌ها را از هر نوع که باشد نادیده گرفته‌ایم. یا اصولاً وارد این بحث نشده‌ایم که شگردها و چاره‌های رفع ابهام از چه قرار است.

۶. من دوست عاشق ترا می‌شناسم.

الف) من دوستی را که عاشق تست می‌شناسم.

ب) دوست ترا که عاشق است (ولی عاشق دیگری، نه تو) می‌شناسم.

پ) کسی را که با عاشق تو، دوست است می‌شناسم.

۷. من پدر زن مرحومم را به خواب دیدم.

الف) اب‌الزوجهٔ خود را که مرحوم شده است، به خواب دیدم.

ب) اب‌الزوجهٔ زندهٔ زن متوفای خود را به خواب دیدم.

۸. من مثل تو زود باور نیستم.

الف) من مثل تو که زورد باوری، زود باور نیستم.

ب) من هم مثل تو که زود باور نیستی، زود باور نیستم.

۹. با وجود امثال شما وضع دانشگاه اصلاح نمی‌شود.

الف) وجود شما برای اصلاح دانشگاه مفید است، ولی کافی نیست.

ب) وجود شما خود مانع اصلی اصلاح دانشگاه است!

۱۰. به محض اینکه برادرش را دید کراواتش را مرتب کرد.

- کراوات خودش را مرتب کرد یا کراوات برادرش را؟

شبیه به همین چند مثل که همگی حاکی یا ناشی از اغتشاش در رجوع یا مرجع ضمیر است:

۱۰/۱. حسن زن خود و برادر ثروتمندش را دوست دارد.

- برادر ثروتمند خودش یا برادر ثروتمند زنش را دوست دارد؟

۱۰/۲. او عمل جراحی خود را موفقیت آمیز اعلام کرد.

الف) عمل جراحی‌ای را که بر روی شخص دیگری انجام داده بود.

ب) عمل جراحی‌ای که پزشک جراح بر روی خود او انجام داده بود.

۱۰/۳. پلیس، تروریستی را که سایه به سایه دنبالش بود دستگیر کرد.

- کی سایه به سایه به دنبال چه کسی بود؟ پلیس به دنبال تروریست یا بالعکس؟

۱۰/۴. اکبر لامپ تلویزیون را تعمیر و سپس آن را روشن کرد.

- تلویزیون را روشن کرد یا لامپ را؟

۱۰/۵. هوشنگ قفل در را باز کرد و سپس آهسته آن را بست.

- قفل را بست یا در را؟

۱۱. جهان سوم بیشتر از این پیشرفت نمی‌کند.

الف) پیشرفت جهان سوم در حدود و در سطح خوبی است و میزان آن ثابت است.

ب) پیشرفت جهان سوم دیگر در همین حد [نازل] متوقف شده است، و آینده‌ای ندارد.

یک پدیدهٔ بیمارگونه و کژتاب دیگر داریم که عبارت است از نقل قول غیر مستقیم. به چند مثال زیر توجه کنید:

۱۲. حمید به حامد گفت بزودی نتیجهٔ امتحاناتش را خواهند داد.

الف) نتیجهٔ امتحانات حمید را؟

ب) نتیجهٔ امتحانات حامد را؟

۱۲/۱. افسر نگهبان گفت امشب نوبت نگهبانی من است.

الف) نوبت نگهبانی خود افسر نگهبان است.

ب) نوبت نگهبانی کسی که قائل این حرف و مخاطب افسر نگهبان است.

۱۲/۲. احمد به محمود گفت اگر امسال در کنکور شرکت نکند، دیگر رغبت ادامهٔ تحصیل را از دست خواهد داد.

- چه کسی شرکت نکند، و چه کسی رغبتش را از دست خواهد داد احمد یا محمود؟

۱۳. او نامردم آمیز است.

الف) با نامردمان معاشرت می کند.

ب) او مردم آمیز - معاشرتی - نیست.

۱۳/۱. او ناحق‌شناس است.

الف) او ناحقی‌ها را می‌شناسد.

ب) او حق ناشناس یا حق‌نشناس است.

۱۴. همهٔ مردم وظیفه‌شناس نیستند.

الف) فقط بعضی‌ها وظیفه‌شناس نیستند.

ب) تمامی مردم وظیفه نشناس‌اند.

۱۵. در افریقا انسانها از کودکی به پیری می‌رسند.

الف) سطح زندگی‌شان خوب است و عمر کافی می کنند، لذا از کودکی به جوانی و سپس به میانسالی و پیری می‌رسند.

ب) برعکس، چنان زندگیشان سخت است که یک راست از کودکی به پیری زودرس می‌رسند.

۱۶. خداوند جهان را از عدم آفرید.

الف) از «حالتی» که وجود نداشت [در مرحلهٔ عدم بود] به حالت موجود در آورد.

ب) جهان را از جنس «چیزی» که همان عدم باشد آفرید.

۱۶/۱. انسان از نادانی به سوی دانایی می‌رود.

الف) از مبدأ نادانی که حالت اولیه و طبیعی اوست، سیر استکمالی می کند و به

دانایی می‌رسد.

ب) به علت نادانی است که انسان به دنبال علم می‌رود.

۱۷. او از ولگردی به جیب‌بری پرداخت.

الف) شغل شاغلش را که ولگردی بود رها کرد و به شغل شریف جیب‌بری پرداخت.

ب) از فشار بیکاری و ولگردی، ناچار شد که به جیب‌بری بپردازد.

۱۸. یکی از زنان مدیر مدرسه، از شغل خود استعفا داد.

الف) یکی از خانمهایی که شغلش مدیریت مدرسه بود، از شغلش استعفا کرد.

ب) یکی از زنان- یعنی یکی از همسران مردی که مدیر مدرسه بود و طبعاً چند زن داشت- استعفا داد.

معروف است که بعضی از محققان روس در یکی از ملاقاتهای خود از مرحوم دکتر معین پرسیده بودند که «خانم دکتر معین» همسر ایشان است، یا دخترشان؟

۱۹. من از راهنمایی شما پشیمانم.

الف) از راهنمایی کردن من شما را...

ب) از راهنمایی کردن شما مرا...

۲۰. جان‌دان مورخ فلسفهٔ یهودی است.

الف) جان‌دان مورخ «فلسفه یهودی» است، و از نظر دینی هم شاید فرضاً مسیحی باشد.

ب) جان‌دان مورخ فلسفهٔ عمومی است، ولی از نظر نژاد و مذهب یهودی است.

۲۰/۱. جان‌دان مورخ فلسفه یهودی بیروحی است.

الف) جان‌دان مورخ ... بیروحی است.

ب) فلسفهٔ یهودی، یا فلسفهٔ یهودی‌ای که او مورخ آن است، بیروح است؟

۲۱. او شحنه‌شناس است.

الف) شحنه او را می‌شناسد.

ب) او شحنه را می‌شناسد.

۲۲. از شدت آرزو جوان گردد پیر

الف) از شدت آرزو، مرد یا زن جوان پیر می‌گردد.

ب) از شدت آرزو، مرد یا زن پیر جوان می گردد.

۲۲/۱. از رهگذار حادثه قارون شود گدا

الف) قارون تبدیل به گدا می‌شود.

ب) گدا تبدیل به قارون می گردد.

مطابق این الگو مثالهای نظراً نامحدودی می توان ساخت.

۲۳. برای این کتاب- یا فلان عتیقه- نمی توان قیمتی قائل شد. این نوع چیزها قیمت ندارد.

الف) خیلی ارزشمند است.

ب) بی‌ارزش است.

۲۴. او برای بازدیدی پنج روزه از تهران وارد فرود گاه مهرآباد شد.

به محل ویرگول در این نمونه‌ها دقت کنید:

الف) او برای بازدیدی [،] پنج روزه از تهران وارد فرود گاه مهرآباد شد.

ب) او برای بازدیدی پنج روزه [،] از تهران وارد فرود گاه مهرآباد شد.

پ) او برای بازدیدی پنج روزه از تهران [،] وارد فرود گاه مهرآباد شد.

این مثال واقعی است و از رادیو شنیده شده است. و اگر مکث و تکیه را جانشین ویرگول بدانیم، قرائت این خبر از رادیو، مطابق با شکل (پ) که شکل درست است، نبوده است.

۲۵. منتقد یا نمونه‌خوان پنج غلط از مقالهٔ او گرفت که اتفاقاً همه درست بود.

الف) غلطها واقعاً غلط بود، یعنی ایرادها وارد بود.

ب) به طریقه‌ای نادرست و نابجا غلط یا ایراد گرفته بود، و غلط‌گیری یا ایرادگیریهای او نابجا و نادرست بود.

۲۶. جواد با جعفر بچگانه [کودکانه] رفتار می کرد.

الف) جعفر بچه بود، لذا رفتار جواد با او مناسب بود.

ب) جعفر و جواد هر دو بزرگسال بودند، ولی رفتار جواد با جعفر خام و کودکانه بود.

۲۷. هیچ کارمند وظیفه‌شناسی تن به دریافت رشوه‌های ناچیز نمی دهد.

- یک معنایش این است که ولی تن به دریافت رشوه‌های کلان می دهد!

۲۸ . این عکس، شما را به یاد من می‌اندازد .

الف) با این عکس، من به یاد شما می‌افتم.

ب) با این عکس، شما به یاد من می‌افتید .

۲۹ . خط من از خط میرعماد بدتر است.

الف) خط میرعماد بد است، ولی خط من از خط او بدتر است.

ب) خط میرعماد عالی است، ولی خط من به خوبی خط او نیست، یا کمتر از خط او خوب است.

۲۹/۱ . غزل سعدی سست‌تر از غزل حافظ است.

الف) غزل حافظ سست است، ولی غزل سعدی از او سست‌تر است.

ب) غزل حافظ در کمال استحکام است، ولی استحکام غزل سعدی از غزل او کمتر است.

۲۹/۲ . مهین از خواهر خود زشت‌تر است.

الف) خواهر مهین زشت است، ولی مهین از او زشت‌تر است.

ب) خواهر مهین واقعاً زیباست، ولی مهین کمتر از او زیباست.

و مثالهای این الگو نظراً نامحدود است.

۳۰ . او چند قصیده از قصاید خاقانی را بی‌اشکال خواند .

الف) چند قصیده از قصاید خاقانی را درست و بدون اشکال قرائت کرد .

ب) او اعلام کرد که چند قصیدهٔ خاقانی بدون اشکال است، یعنی بقیه باید بررسی شود که آیا عیب و اشکال دارد یا خیر. یا اینکه بقیه بررسی شده است و همه عیب و اشکال دارد .

[توضیح آنکه این مثال به نظرم ایهام (با دو نقطه) دارد . زیرا «خواند» دارای دو معناست.]

۳۰/۱ . او به جای اسب، ارابه می‌کشد .

الف) او به جای کشیدن تصویر اسب، به کشیدن تصویر ارابه می‌پردازد .

ب) او وظیفهٔ اسب را به عهده گرفته است و ارابه را با خود و نیروی خود می‌کشد و پیش می‌برد .

این مورد هم مانند مورد پیشین، ایهام (با دو نقطه) دارد . حال آنکه ما ایهام را از

مقولهٔ بحث ابهام خارج کردیم. منظور این است که «به جای» و «می کشد» هر کدام دو معنی دارد. و در ابهام (با یک نقطه) این شرط ملحوظ است که کلمه‌ای دو معنایی در کار نباشد، و خلل در ساختار جمله باشد.

۳۰/۲. اگر داد گاه هم بگذارد، من پا روی حق نخواهم گذاشت.

این مورد هم مانند دو مورد بالا ایهام دارد - در کلمه «بگذارد»-

۳۱. ایمان داشتن، بدون شک کار دشواری است.

الف) ایمان داشتن، بدون شک ورزیدن، کار سختی است.

ب) تردید نیست که ایمان داشتن کار مشکلی است.

۳۲. او پس از فرار از زندان، در جنگ داخلی اسپانیا که در آن کشته شد، شرکت کرد.

این مثال واقعی است و از یک ترجمه بر گرفته شده است. و موهم این معنی است که او پس از کشته شدن در جنگ، در آن شرکت داشته است.

۳۳. در غیاب شما به ما خوش گذشت.

الف) در زمان غیبت شما به ما خوش گذشت.

ب) به علت غیبت شما به ما خوش گذشت.

۳۴. منشی کلمهٔ به سرعت را به کندی می‌نوشت.

[محض تغییر ذائقه این یکی را بی‌توضیح می گذاریم و می گذریم.]

۳۵. او مثل بلبل انگلیسی حرف می‌زند.

- موهم این معنی است که بلبل هم انگلیسی حرف می‌زند.

۳۶. مجید و همسر اولش در اوایل سال ۱۳۵۲ ازدواج کردند.

الف) مجید و همسر اولش که از همدیگر طلاق گرفته بودند، هر یک با شخص دیگری، شخص ثالث و رابع داستان، ازدواج مجدد کردند.

ب) مجید و آن دختر یا آن زن که اینک همسر اول او به حساب می آید، در سال ۱۳۵۲ ازدواج کردند.

۳۷. مردان پارسا را هیچ لهو ولعبی از یاد آخرت غافل نمی کند.

الف) مردان پارسا اهل لهو ولعب هستند، ولی در عین حال این لهو ولعب باعث غفلت آنها از یاد آخرت نیست.

ب) مردان پارسا اصلاً و ابداً به هیچ لهو لعبی گرایش ندارند و لذا از یاد آخرت غافل نیستند.

۳۸. او از هیچکس به خوبی من پرستاری نکرد.

الف) او از همه خوب پرستاری کرد ولی از من پرستاری بهتری کرد.

ب) او از همه خوب پرستاری کرد، ولی پرستاری‌ای که من از دیگران کردم، از پرستاری او بهتر بود.

پ) او از آدمهای بسیاری پرستاری کرد که هیچکدام به خوبی من نبودند.

۳۹. او در این جنگ فرزند ارشد، و تنها نان آور خانواده‌اش را از دست داد.

الف) فرزند ارشدش همان نان آور خانواده بود. یعنی فقط یک نفر را از دست داد.

ب) هم فرزند ارشدش را، هم فرزند دیگر یا شخص دیگری را که نان آور خانواده‌اش بود از دست داد.

۳۹/۱. او با خواهر خود و تنها زنی که محرم او بود به حج رفت.

- این شخصیت (ها) یک نفر بود(ه‌اند) یا دو نفر؟

۳۹/۲. او با ارزشترین کتاب کتابخانهٔ خود و تنها نسخهٔ خطی ملکی خود از دیوان حافظ را در حراج فروخت.

- این کتابها یکی بوده یا دو تا؟

۳۹/۳. شب یلدا و طولانی ترین شب سال را به شب‌نشینی گذراند.

- دو شب بوده است یا یک شب؟

توضیح آنکه نمونه‌ها و مثالهای این الگو نظراً نامحدود است.

۴۰. دو خواهر و برادر به علت بیماری وبا در تربت‌جام جان سپردند (کیهان، شمارهٔ ۱۳۵۶۴).

این جمله ابهام یا کژتابی دارد و معلوم نیست که این عده دو نفر یا سه نفر یا چهار نفر بوده‌اند. ولی از متن خبر بر می آید که اینان فقط دو تن بوده‌اند، یک خواهر و برادر، نه دو خواهر و یک برادر، یا دو خواهر و دو برادر.

۴۱. او عمری با ریا و خودخواهی مبارزه کرد.

الف) ریاکارانه و خودخواهانه مبارزه کرد.

ب) با آفاتی چون ریا و خودخواهی در افتاد و آنها آماج انتقاد و مبارزهٔ او بودند.

۴۲. پوست بز دباغی شده گران است.

الف) پوست بزی که آن بز - زنده‌زنده!- دباغی شده باشد.

ب) پوست دباغی شدهٔ بز.

۴۲/۱. انگشت پای گچ گرفته‌اش را به من نشان داد.

الف) تمام پایش در گچ بود، و انگشتش را که معلوم نیست در گچ بوده یا نه، به من نشان داد.

ب) فقط انگشت پایش را گچ گرفته بودند.

۴۲/۲. جلد کتاب خوش چاپ چند رنگش را به دیوار زده بود.

- کتاب خوش چاپ و چند رنگ بوده یا جلدش؟

۴۲/۲. پایهٔ میز خاتمکاری شده‌ای در معرض دید من بود.

- تمام میز خاتمکاری شده بود یا فقط پایه‌اش؟

توضیح آنکه نمونه‌های این الگو هم نظراً نامحدود است.

کژتابیهای زبان

(۲)

در مقالهٔ اول نوشته بودم که «چهار گفتار، گفت‌و گوهای کوتاه مرا به خصلت خاصی از زبان توجه داد که پیش از آن به غفلت از کنارش می‌گذشتم.» و گفت‌و گوی سوم را چنین شرح داده بودم:

«حوالی شب عید بود و در منزل، خانه تکانی داشتیم. فرزند خردسالم (پنج ساله) از چند پلهٔ یک نردبان دوسویه بالا رفته بود. من برای همهٔ اهل منزل شربت درست کردم، و به دست هر کدام لیوانی دادم. به این کوچولو هم که در پله‌های اواسط نردبان، نیمه‌ترسان، نیمه‌لرزان، ایستاده بود، یک لیوان دادم، گفتم برو بالا. بلافاصله گفت: از این بالاتر؟ منظور من این بود که لیوان شربت را برو بالا، یعنی بخور. او تصور کرده بود که می‌گویم از پله‌های نردبان برو بالا ...»

همان فرزند کژتاب بازیگوش بنده که در مقالهٔ قبلی شیرین سخنی کرده بود، پس از حدوداً یک سال، در این مقاله هم، مانند هنرمندان خردسال، نقش ایفا می‌کند. ماجرای کوچک جدید او از این قرار است که یک روز از روزهای سخت زمستانی، ناگهان بخاری مدل ۵۱ منزل ما - که کانون نیمه گرم خانوادهٔ ما مرهون همت اوست- شروع کرد به بدلگامی و بد سوزی و گربه رقصانی و گازهای بویناک متصاعد کردن.

اهل خانه لاجرم در صدد چاره‌جویی بر آمدند. سه ساعت بعد، هوشنگ آقا، بخاری‌ساز ارمنی محلهٔ ما - که اخلاق اسلامی‌اش زبانزد همگان است- بالای سر مریض حاضر بود و داشت با بخاری ور می‌رفت، و دود و دوده، راه دید و دیده را بسته بود.

از طرف دیگر همسر ایثارگر و دانشپرورم، برای آنکه مبادا در سیر و سلوک علمی اینجانب مختصر فتوری رخ دهد، که فی‌الواقع صدمه‌اش جبران‌ناپذیر است، منقلی پر آتش فراهم ساخته بود. (گو اینکه «منقل» هم در این مثال کژتابی دارد و یادآور حزب منحلهٔ دیگری است) و گذاشته بود نزدیک میز تحریر من. فرزند شش سالهٔ نامبرده‌ام- که می‌توان موقتاً اسمش را گذاشت پل کوچولو- از اشتغال علمی اینجانب استفاده کرده با منقل ور می‌رفت. فرزند فهیمتر بزرگترم، به برادر کوچکترش- پل کوچولو- نهیب زد که «بچه فوت نکن، خاکستر بلند می‌شه.» پل کوچولو، با لحنی حق به جانب در پاسخش گفت: «من که فوت نمی‌کنم. دارم سر خودم رو گرم می‌کنم.» من، غرق در مشغلهٔ علمی، لبخند کمرنگی زدم، در دل گفتم عجب پل کوچولوی خوبی که دارد برای خودش مشغله و «سرگرمی» درست می‌کند.

دوباره فرزند بزرگترم به سر برادر کوچکترش داد زد. و پل کوچولو، با لحنی معصومانه‌تر و حق به جانب‌تر، همان جواب را داد. من کنجکاو شدم. یک لحظه خود را به هر زحمتی بود، از غرقابهٔ علم بیرون کشیدم و به آن طرف نگاهی انداختم. دیدم که پل کوچولو «سرش» را یک‌وری کرده و روی آتش منقل گرفته است که «گرم» شود. اینجا بود که تازه معنای جملهٔ او را که می‌گفت «دارم سر خودم را گرم می‌کنم» فهمیدم.

دو روز بعد، گفت‌و گوی کوچک و کژتاب دیگری بین پل و من در گرفت. آن روز، زودتر از موعد همیشگی ناهار، گرسنه شده بودم. عیالم که خوشبختانه ناراحتی گوارشی‌ام را جدی می‌گیرد، غذای مرا زودتر از غذای دیگران آماده کرده و چنانکه از «زن خوب فرمانبر پارسا» انتظار می‌رود، در سینی و در برابر من گذارده بود. تکروانه مشغول خوردن شدم. در این اثنا، پل را دیدم که دوروبر من می‌پلکد. فکر کردم او هم دچار گرسنگی زودرس شده است. گفتم: «پل، میل داری با بابات غذا بخوری؟». گفت: «نه، میل ندارم.» و من فی‌الواقع نفهمیدم او به غذا میل ندارد یا به همغذایی با من.

یک بار دیگر هم یکی از خویشانم در منزل ما با من ناهار می‌خورد. و ضمن غذا خوردن گفت: «والله من در خانهٔ خودمان چندان میلی به غذا ندارم.» من از در طنز در

پاسخش گفتم: «شما به یک همغذای خوب احتیاج دارید. مثل من.» که معلوم نبود آن همغذای خوب، منم، یا من نیز به یک همغذای خوب احتیاج دارم.

حالا بهتر است قدری جدی‌تر شده و بحث را از این حالت خودمانی و خانوادگی و غیر علمی خارج ساخته، مراتب دقت‌نظر و صحت عمل خود را، به طریقی منصفانه و بیطرفانه، در باقی ماندهٔ این مقاله بر خوانندگان دقیق‌النظر خود ثابت کنم.

چنانکه خوانندگان گرامی استحضار دارند، از یک طرف ما در عصر شبکه‌ها به سر می‌بریم: شبکهٔ آبرسانی، شبکهٔ برق، شبکهٔ اطلاعات و اطلاع‌رسانی، شبکهٔ اول و دوم- و در کشورهای خارجه: چندم- تلویزیون و خلاصه شبکهٔ فساد و جاسوسی و چیزهای دیگر. و از طرف دیگر مواجه با تولید انبوه در هر زمینه هستیم. از طرف سوم (و به قول سره‌نویسان: سدیگر) آنکه قانون باید کلیت داشته باشد، و احکام و گزاره‌های علمی، برای آنکه ان‌شاءالله قانون شوند، باید از کلیت و شمول برخوردار باشند. از طرف چهارم بنده می‌خواستم به تیغ مرتضی علی هم که شده به بحث خود که البته ربطی به علم عظیم‌الشأن زبان‌شناسی ندارد، جنبه یا وجهه یا حتی جلوهٔ علمی بدهم. لذا گفتم چاره‌ای نیست جز اینکه شبکه‌ای کشف کنم، و با تولید انبوه، و در آرزوی برخورداری از شمول قانونها و قانونمندیهای علمی، مقادیر معتنابهی جملهٔ کژتاب که دارای ساختمان نحوی واحد یا مشابه بوده، یا لااقل به قول مرحوم لودویگ ویتگنشتاین «شباهت خانوادگی» داشته باشند، پیدا و عرضه کنم، تا رشتهٔ علمی نوخاستهٔ «کژتابی شناسی»- که تا این لحظه و امروز به قول مولانا: «چون کشتی بی‌لنگر کژ می‌شد و مژمی شد»- به قول شیخ اجل: «قدر بیند و به صدر نشیند.»

کشف شبکهٔ کژتابی

به نظرم می‌رسد که در ساختمان تشبیه در شعر و شاید هم در نثر فارسی، و بلکه شعر و نثر سایر زبانها هم، نوعی کژتابی نهفته است. البته نه در همه، بلکه در بعضی از تشبیه‌ها. ما در اینجا فقط با نوع خاصی از تشبیه، که توضیح خواهم داد، سر و کار داریم.

الف) مقدمتاً عرض کنم که وقتی می‌گوییم: «مثل شیر ژیان به حریفم حمله بردم.» وجه شبیه در این جمله و در این تشبیه، حمله یا صولت دلیرانه است. و این تشبیه یا این عبارت تشبیه آمیز کژی و کاستی ندارد. وجه شبه از ارکان تشبیه است، و گرنه اصلاً

تشبیهی صورت نخواهد گرفت. مثلاً اگر بگوییم: «در جلسهٔ دادرسی، مثل شیر ژیان حریفم - یعنی طرف دعوا - را مجاب کردم.» یا تشبیهی نکرده‌ایم، یا تشبیهمان بی‌بنیاد و بی‌ربط است، زیرا شیر ژیان نمی‌تواند حریفش را مجاب کند. (طبعاً مجاب کردن یعنی به تصدیق و تسلیم و الزام منطقی کشاندن حریف یا همسخن یا مدعی یا هر مخاطب دیگر.)

ب) مقدمهٔ دیگر این است که در اینجا، برای سهولت بحث، با تشبیه محذوف‌الادات، که شبیه استعاره می‌شود، کاری نداریم. و از همهٔ ادات تشبیه (= مثل، به‌سان، مانند و نظایر آنها) فقط به یکی یعنی چون (= همچون = چو) می‌پردازیم تا دامنهٔ بحث جمع و جورتر باشد. یک قید آسان‌ساز دیگر هم می‌گذاریم و آن اینکه همهٔ مثالها را از حافظ می‌آوریم.

حال دقت بفرمایید. وقتی که حافظ می‌گوید:

از سر کشتهٔ خود می‌گذری همچون باد   چه توان کرد که عمر است و شتابی دارد

مصراع اول موهم این معناست که باد هم از سر کشتهٔ خود می‌گذرد! حال آنکه طبق قراین حالیه و مقالیه، مراد شاعر صرف سرعت و شتاب باد است، نه احوال و عوالم دیگر. همچنین وقتی حافظ می‌گوید:

چوبید بر سر ایمان خویش می‌لرزم   که دل به‌دست کمان‌ابروئیست کافرکیش

مصراع اول موهم این معناست که بید هم ایمان دارد و بر سر ایمان خویش می‌لرزد و در این ترس‌ولرز با شاعر شریک است. همچنین در بیت زیر:

در تاب توبه چند توان سوخت همچو عود   می ده که عمر در سر سودای خام رفت

مصراع اول موهم این معناست که عود هم در «تاب توبه» می‌سوزد. یا همچنین در این بیت:

چون پیاله دلم از توبه که کردم بشکست   همچو لاله جگرم بی می و خمخانه بسوخت

مسلم است که پیاله در توبه کردن با شاعر شریک نیست، بلکه فقط بین شکستن ظاهری آن [= امر محسوس] و شکستن باطنی دل حافظ [امر معقول یا غیرمحسوس] رابطه و تشبیه برقرار شده است. و در مصراع دوم هم «سوختن جگر لاله» همان داغداری یا نشانداری طبیعی و گیاهی اوست [= امر محسوس]، به «سوختن جگر» شاعر، یعنی درد و داغ و حسرت او از فراق باده [= امر معقول] تشبیه شده است. اشکال

مصراع دوم در این است که لالهٔ گیاهی، بر خلاف شاعر، غم و پروای شراب ندارد. ساختمان شعر و نحوهٔ آرایش کلمات آن در مصراع اول چنین القا می‌کند که پیاله هم اهل توبه است و دلش از توبه شکسته است. آرایش طبیعی کلام، تقدیراً چنین است: «دلم از توبه‌ای که کردم، همچون پیاله شکست.» و در این جملهٔ منثور ایهام و ابهام یا به اصطلاح بنده کژتابی راه ندارد.

تصور می‌کنم مثال به اندازهٔ کافی آورده باشم. چند بیت دیگر از حافظ را - این بار بدون هیچ توضیحی- نقل می‌کنم. همهٔ این ابیات، همانند ابیات پیشین کژتابی در تشبیه دارند، خوانندگان محترم خود قبول زحمت فرموده در ساختار تشبیه آنها تأمل کنند، تا نگارندهٔ این سطور، متهم به درازنویسی، یا توضیح واضحات نشوم.

هر که در دایرهٔ گردش ایام افتاد   چه کند کز پی دوران نرود چون پرگار

تشبیه این بیت نیز موهم این معناست که پرگار هم مانند شاعر یا انسان، اسیر چنبر جفاهای زمانه و گردش ایام است. حال آنکه فی‌الواقع نیست.

که نقش خال نگارم نمی‌رود ز ضمیر   چو لاله در قدحم ریز ساقیا می‌ومشک

مصراع اول موهم این معناست که ای ساقی که مخاطب من هستی، مانند لاله که در قدح من می‌ومشک می‌ریزد، در قدح من می‌ومشک بریز. ولی گویا مراد شاعر این است که همان می‌ومشکی را که لاله- به طور طبیعی، آنهم به ضرب‌وزور استعاره- در قدح خود دارد، در قدح من بریز.

چون زر اگر برند مرا در دهان گاز   از طعنهٔ رقیب نگردد عیار من

موهم این معناست که زر هم رقیب دارد و از طعنهٔ رقیبش عیار خود را در دهان گاز- یعنی بوتهٔ مخصوص ذوب‌زر- تغییر نمی‌دهد.

زخیل شادی روم رخت زداید باز   غمی که چون سپه‌زنگ، ملک دل بگرفت

مصراع اول موهم این معناست که سپه زنگ ملک دل شاعر را گرفته است، حال آنکه فی‌الواقع نگرفته است.

چون نافه بسی خون دلم در جگر افتاد   دردا که از آن آهوی مشکین سیه چشم

اولاً نافه ممکن است خون دل، یا فقط خون استعاره یا کنایه از ماده و مایع طبیعی مشک- همراه داشته باشد، ولی آیا آن خون، خون‌دل است، و اگر هم خون‌دل است، آیا در جگرش می‌افتد؟ ثانیاً درد حافظ از دست یار آهووش مشکین بوی خویش است،

آیا نافه هم از دست یار یا آهوی مشکین محبوب حافظ جفا کشیده است؟

الف)

بی‌زلف سرکشش سر سودائی از ملال همچون بنفشه بر سر زانو نهاده‌ایم

ب)

در گوشهٔ امید چون نظارگان ماه چشم طلب بر آن خم ابرو نهاده‌ایم

پ)

ز شوق نرگس مست بلند بالائی چو لاله با قدح افتاده بر لب جویم

ت)

به بوی آنکه ببوسم به مستی آن لب لعل چه خون که در دلم افتاد همچو جام و نشد

طالبان مثالهای بیشتر، قبول زحمت فرموده، شخصاً به دیوان خواجه، یا دیوان شاعران دیگر رجوع کنند، و اگر شکایتی دارند لاجرم به «دیوان لاهه» مراجعه فرمایند.

ممکن است بعضی از خوانندگان یا ادب‌شناسان و سخن‌سنجان بگویند، این کژتابیها که نگارندهٔ این سطور به این نوع از تشبیه در شعر حافظ، یا دیگران نسبت می‌دهم، یک توهم است، یعنی به نحوهٔ نگاه غریب من به شعر حافظ مربوط است و از آن ناشی می‌گردد.

در پاسخ عرض می‌کنم که به اعتقاد بنده بسیاری از خوانندگان در این احساس و این نحوهٔ نگرش با من سهیم خواهند بود. طبق آزمونی که بنده به عمل آورده و بعضی از این مثالها را با بعضی از دوستان اهل نظر و شعرشناس در میان گذاشته‌ام، دیده‌ام که در این واکنش با من سهیم‌اند، و در یک کلام صحت مدعای من و وقوع کژتابی را در این نوع از تشبیهات تصدیق می‌کنند. اما اگر کسانی باشند که چنین تصور کنند یا عقیده داشته باشند که این خصیصه، عرضی و موردی و استثنایی نیست، بلکه ذاتی و سرشتی همهٔ تشبیهات در همهٔ شعرها و لااقل در همهٔ تشبیهات شعر فارسی است، در پاسخ عرض می‌کنم که در درجهٔ اول معلوم می‌شود که این منتقدان، خود تندروتر از من و کاتولیک‌تر از پاپ هستند، و اعتقادشان مؤید مدعای من است. اما چون غرض تحری حقیقت است، نه تعبیه و مغلطه، لذا پاسخ جدی‌ترم این است که خیر چنین نیست. یعنی این عارضه، از لوازم ذاتی تشبیه در شعر فارسی یا هر شعر دیگر نیست. به تعبیر بهتر و صریحتر: تشبیهات سالم و غیر کژتاب، یعنی آنهایی که به واقع یا در عالم بهانه‌جویی و شیطنت

زبانی و ادبی، نتوانیم به آنها نسبت کژتابی بدهیم، در شعر فارسی و شعر حافظ بسیار است، بلکه غلبه و اکثریت با آنهاست. اینک چند مثال بی‌اشکال، و غیر کژتاب (= راست تاب) از تشبیهات حافظ:

الف)

می نماید عکس می در رنگ روی مهوشت　　همچو برگ ارغوان بر صفحهٔ نسرین غریب

ب)

اساس توبه که در محکمی چو سنگ نمود　　ببین که جام زجاجی چه طرفه‌اش بشکست

پ)

شیدا از آن شدم که نگارم چو ماه نو　　ابرو نمود و جلوه گری کرد و رو ببست

ت)

فرصت شمر طریقت رندی که این نشان　　چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست

ث)

در زلف چون کمندش ای دل مپیچ کانجا　　سرها بریده بینی بی جرم و بی جنایت

همین مثالها کافی می‌نماید، ولی اگر خواهان نمونه‌های بیشتری هستید به غزل مصنوع و در عین حال دلنشینی از حافظ که ردیف آن «چو شمع» است، به مطلع زیر، مراجعه فرمایید:

در وفای عشق تو مشهور خوبانم چو شمع　　شب نشین کوی سربازان و رندانم چو شمع

که یازده بیت است، و از نظر بحث ما تابلویی تمام نماست. تأمل در این غزل هم فال وهم تماشا در بر دارد، و تمرین و آزمون خوبی است که به خوانندگان محترم نشان خواهد داد که با وجود دو سه فقره کژتابی در تشبیه‌های بعضی ابیات آن غلبه و اکثریت قاطع با تشبیهات سالم و غیر کژتاب است.

حالا که دیواری کوتاه‌تر از دیوار شعر حافظ پیدا نکرده‌ایم، و سخن والای او را آماج آزمایشهای عجیب و غریب خود ساخته‌ایم، خوب است که در ساختمان این بیت او هم از نظر کژتابی شناسی تأمل کنیم:

ز من چو باد صبا بوی خود دریغ مدار　　چرا که بی سر زلف توام به سر نرود

مصراع اول محتمل و موهم سه معناست: ۱) از من بوی خود را دریغ مدار، چنانکه باد صبا هم بوی خود را از من دریغ نمی‌دارد. ۲) از من بوی خود را دریغ مدار،

چنانکه بوی خود را از باد صبا هم دریغ نمی‌داری. ۳) بر عکس باد صبا که بوی خود را از من دریغ می‌دارد، تو بوی خود را از من دریغ مدار.

نگارندهٔ این سطور، در «کژتابیهای زبان» شمارهٔ اول هم چند کژتابی در چند بیت حافظ سراغ گرفته و مطرح کرده بودم، بهتر است کسانی که به پیروی از احمد کسروی، تمایل پیدا یا پنهان به پرونده‌سازی برای حافظ دارند - و بنده قاطعانه تبری خود را از آنان اعلام می‌دارم- به آنها و نیز جدیدترین موردی که تاکنون در شعر او یافته‌ام، و همینجا طرح می‌کنم، مراجعه کنند، که بدین ترتیب پروندهٔ او و بار گناهان خویش را هر چه سنگین کنند. اینجانب که در چند کتاب، به نحوی جدی با شعر آسمانی و کلام قدسی حافظ برخورد داشته‌ام، نمی‌دانم چرا دارم در اینجا و این گونه مقالات، مجاناً آب به آسیاب دشمن ریخته و سرود یاد مستان می‌دهم؟

باری، خواجه می‌فرماید:

چو پیراهن شوم آسوده‌خاطر   گرش همچون قبا گیرم در آغوش

تصدیق می‌فرمایید که بیت عجیبی است، و تعبیر یعنی تشبیه غریبی در بر دارد. می‌فرماید اگر یار خود را - طبعاً به قید عقد شرعی و حبالهٔ نکاح- مانند قبا در آغوش بگیرم، یعنی همان طور که قبای او سراسر اندام او را در بر گرفته است، او را در بر بگیرم، فی‌الفور به مقامی خواهم رسید که همچون پیراهن، آسوده‌خاطر خواهم شد. پیشرفت انواع علوم، مخصوصاً روان‌شناسی و روان‌کاوی در قرن بیستم، این نکتهٔ مهجور را ثابت کرده است، که پیراهن، مخصوصاً اگر از پشم نباشد که تن آدم را می‌خورد، یک آرامبخش قوی و بی‌زیان است، و اگر ما انسانهای هراسان و شتابان آخرین دههٔ قرن بیستم، با در برداشتن انواع پیراهنها، حتی اندکی هم احساس آسوده‌خاطری نمی‌کنیم، لامحاله یا به جنس جلب پیراهنهای بی‌خاصیت و بشور و بپوش و بی‌برکت امروزه مربوط است، یا به جنس مشکوک خودمان. گویی خواجه که لسان‌الغیب است، برای رفع ایراد آن بیت، و زدودن شبهه از خاطر ناآسودهٔ ماست که بیت زیر را سروده است:

هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست   ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست

کژتابیهای زبان
(۳)

۱. این اولین بار است که شما را بدون عینک می بینم.

الف) من که بیننده هستم، بدون عینکم.

ب) شما که مورد رؤیت من هستید، بدون عینک هستید.

۲. تا آنجا که به یادم هست، شما روز اول مهر ماه ۱۳۶۹ به منزل ما آمدید، و این دوازده عکس را از من گرفتید.

الف) عکسها، عکسهائی است که روز اول مهر ماه ۶۹ در منزل ما، از من انداخته‌اند.

ب) عکسها، چیزهای دیگری است، حتی ممکن است عکسهای رنگی مجلات یا چیزهای متفرقه باشد، و شما روز اول مهر ماه ۱۳۶۹ به منزل ما آمدید و دسته یا پوشهٔ آنها را از من گرفتید، یعنی ستاندید.

۳. جمشید با دوست دخترش ازدواج کرد.

الف) ظهور معنا در این است که جمشید با به اصطلاح **گرل‌فرندش** ازدواج کرده‌است.

ب) حال آنکه این جمله یک جملهٔ واقعی است و مضمون آن برای یکی از

خویشان من پیش آمده‌است.

یعنی جمشید که از همسر اولش جدا شده بود و با دختر خودش که دانشجو بود زند گی می کرد، تصمیم به تجدید فراش گرفت، و با دختر دانشجوئی که «دوست دخترش»، یعنی دوست و همدرس صبیهٔ او بود، ازدواج کرد.

٤. پدرم به معارف شرعی و عمویم به علوم غیر شرعی علاقه داشت.

الف) عمویم به علومی چون تاریخ و جغرافیا و طب و شیمی که جزو علوم شرعی نیست، علاقه داشت.

ب) عموی من، به علومی که غیر شرعی‌اند مانند سحر و شعبده و رمل و چیزهائی که مخالف با شرع است، یا به دلیلی در شرع از آنها نهی شده است، تعلق خاطر داشت.

٤/١. شعر محصول کارکرد غیر طبیعی ذهن بشر است.

الف) شعر محصول کار کرد طبیعی ذهن نیست. یعنی به طور طبیعی از هر ذهنی شعر تراوش نمی کند.

ب) شعر محصول کارکرد غیر عادی و نابهنجاری (آنورمال) ذهن بشر است.

٤/٢. قضاوت من دربارهٔ همکاری اینشتین در ساختن بمب اتمی کاملاً علمی و غیر اخلاقی است.

الف) قضاوت من فقط از نظر و نظر گاه علمی است و ربطی به اخلاق ندارد.

ب) قضاوت من این است که او را از نظر اخلاقی محکوم می کنم.

پ) قضاوت من در عین حال که علمی است، یا از نظر علمی درست است، از نظر گاه اخلاقی قضاوتی نادرست است. یعنی من اخلاقاً حق ندارم دربارهٔ اینشتین قضاوت کنم.

٥. اردشیر از نظر استادانی که در طول تحصیل داشته است، آدم خوش شانسی است.

الف) اردشیر استادان خوبی داشته است؛ به اصطلاح از نظر داشتنِ استادان خوب، «شانس» آورده است.

ب) از نظر گاه یا به نظر استادان اردشیر، اردشیر آدم خوش شانسی است.

٦. او یکی از معدود محققان معاصر انقلاب فرانسه است.

الف) او محقق معاصر ماست و زمینهٔ تحقیق و تخصص او انقلاب فرانسه است.

ب) او محققی است که همعصر ما نیست، بلکه معاصر با انقلاب فرانسه است.

۷. دخالت بیشتر دانشمندان در امر سیاست، زیانبار است.

معلوم نیست «بیشتر» به دخالت مربوط است، یا دانشمندان:

الف) دخالت بیشتر از این میزان که دانشمندان دخالت کرده‌اند...

ب) دخالت تعداد بیشتری از این تعداد از دانشمندان...

۸. [این جمله از سیمای جمهوری اسلامی (اخبار ساعت هشت و نیم بعدازظهر، شبکهٔ اول، ۶۹/۶/۳۱) شنیده شد:] **معاون نخست وزیر و وزیر خارجهٔ چین چنین گفت...**

الف) معاون نخست وزیر، در عین حال معاون وزیر خارجهٔ چین هم هست.

ب) او معاون نخست وزیر، و در عین حال وزیر خارجه چین است.

۸/۱. در برنامهٔ یکی از سمینارهای علمی و فرهنگی، ضمن توضیح مواد برنامه نوشته شده بود:

- سخنرانی رئیس سازمان انرژی اتمی و روابط جمهوری اسلامی با یونسکو

الف) این دو یک نفرند و فقط یک نفر سخنرانی خواهد کرد.

ب) دو شخصیت هستند، و دو نفر سخنرانی خواهند کرد

۹. بارها نظیر این جمله را از رادیو - تلویزیون می‌شنویم که می‌گویند: **وزیران خارجهٔ ایران، امارات خلیج فارس، الجزایر و سوریه...** که موهم این معنی است که هر یک از این کشورها بیشتر از یک وزیر خارجه دارند.

۱۰. استاد غلامحسین امیرخانی، دیوان حافظ را به خط زیبای نستعلیق نوشته است.

الف) معلوم نیست اجرا و عملکرد استاد امیرخانی زیباست یا نه، بلکه این نکته مسلم است، که خط نستعلیق در میان اقلام و خطوط معروف، زیباست.

ب) از قرینه برمی آید، که استاد امیرخانی این دیوان را - که به خط نستعلیق نوشته است - به زیبائی نوشته است.

۱۱. خداوند مؤمنان مخلص و صالح را از آتش دوزخ نجات می‌دهد.

الف) مؤمنان مخلص هم در آتش دوزخ هستند، ولی خداوند آنها را نجات می‌دهد.

ب) خیر، آنها را از اینکه اصولاً در آتش دوزخ بیفتند، باز می‌دارد، و به کلی رستگارند.

۱۱/۱. پزشک حاذق با انجام جراحیِ حیرت انگیزی او را از مرگ حتمی نجات داد.

الف) پزشک حاذق، بیمار را که واقعاً مرده بود، حیات تازه می‌بخشد.

ب) قدری تعارف در جمله هست، یعنی از مرگ قریب الوقوع نجات داده‌است.

۱۲. رادیوی خودمان در اخبار ساعت ۸ صبح یکی از روزهای آخر مهرماه ۶۹ چنین جمله‌ای گفت: «به گفتهٔ ... اکنون زمان تشکیل لبنان آزاد از فالانژها و شبه‌ـ نظامیان فرا رسیده‌است.»

الف) تشکیل لبنانی که از شر این گروهها خلاص باشد.

ب) تشکیل لبنانی از خود این گروهها!

۱۳. با جناب کامران فانی برای خریدن کتاب به یکی از شعب کتابفروشیهای دانشگاه تهران، که بعد از میدان فردوسی، خیابان فرصت قرار دارد، می‌رفتیم. جناب ایشان برعکس من، از پیاده روی دلخوشی ندارند، لذا همیشه، محترمانه با زودتر پیاده شدن و مقداری از راه را پیاده رفتن مخالفند. با تاکسی به طرف مقصد روانه بودیم. گفتم: «آقای فانی سر فرصت پیاده می‌شویم...» ایشان با حرف من به سرعت مخالفت کردند. زیرا فکر می‌کردند که من قصد هوسبازی و خیال پیاده روی دارم. و منظورم از «سر فرصت»، موقع مناسب است، حال آنکه منظور سر خیابان فرصت بود.

۱۴. داشتیم از خانه‌ای، یعنی آپارتمانی که در اجارهٔ ما بود، و به مدت ۱۷ سال در آن زندگی کرده بودیم، به منزل دیگری نقل مکان می‌کردیم. همسرم با یاد و دریغ (نوستالژی) گفت: من بهترین سالهای عمرم را در این خانه گذرانده‌ام.

که معلوم نبود مراد او نکوهش است، یا ستایش. یعنی:

الف) من بهترین سالهای عمرم را، به نحوی که معلوم نیست به خوبی یا به بدی در این خانه گذرانده‌ام.

ب) سالهائی را که من در این خانه ـ به هر نحو ـ گذرانده‌ام، سالهای خوب و خوشی بوده‌است.

۱۵. در مجلد سوم دایرة‌المعارف تشیع، در مقالهٔ بروجردی (محمد صادق) چنین عبارتی آمده‌است: «... از آن پس به نجف رفت و به محضر حاج میرزا حبیب رشتی، صاحب کفایه و صاحب عروه پیوست...»

الف) حاج میرزا حبیب رشتی صاحب کتابی به نام کفایه، و کتاب دیگری به نام عروه است.

ب) حاج میرزا حبیب رشتی، فقط صاحب کفایه است، و بروجردی مذکور به حضور دو نفر، یکی میرزا حبیب ـ که صاحب کفایه انگاشته می‌شود ـ و به حضور صاحب عروه ـ که شخصیت دیگری است ـ رسیده است.

پ) حال آنکه حق و واقع قضیه این است که بروجردی به حضور و حوزهٔ درس سه شخص و شخصیت مستقل راه یافته است: ۱) حاج میرزا حبیب رشتی ۲) صاحب کفایه [= کفایة الاصول]، یعنی آخوند ملامحمد کاظم خراسانی ۳) صاحب عروة [= عروة‌ الوثقی[۱]] یعنی سید محمد کاظم یزدی.

۱۷. باجناقم را به یک جشن عروسی در هتل اوین دعوت کرده بودند. وقتی که از جشن برگشت همسرم از ایشان پرسید: «عروسی مردانه ـ زنانه بود؟» ایشان هم بی‌تأمل، یا با تأمل، جواب داد: «بله». همسرم دوباره از ایشان پرسید: «بالأخره نفهمیدیم مردها جدا، زنها جدا بودند، یا مرد و زن با هم و همه در یکجا بودند؟»

۱۸. دوست دانائی دارم که یک روز از سر حکمت، و به مناسبتی که تفصیلش طولانی است و تکرارش در اینجا لازم نیست، با لحنی نصیحتگرانه، و خود فیلسوف انگارانه، به اینجانب چنین پندی داد:

«انصافاً نقدنویسی پرخاشگرانه و تند و تیز درست نیست.»

گفتم: «انصافاً درست است.»

۱۸/۱. به دوستی می گفتم «هر انسانی خود را برحق می‌داند، و حریفش را بر باطل. حالا هم، به ناچار و بی‌اختیار، من فکر می کنم حق با من است، و شما فکر می‌کنید حق با شماست.»

ـ گفت: «حق با شماست.»

۱۹. دوست سخن شناسم دکتر سعید حمیدیان، به صرافت طبع خویش، و نیز به خواهش و در خواست من، یادداشتهای انتقادی ارزشمندی بر حافظ‌نامه نوشت که در چاپ سوم این اثر (سال ۱۳۶۸) با پاسخهای کوتاهی به بعضی از آنها، درج شد. وقتی که یادداشتهای انتقادی این دوست سخندان به دستم رسید، به یاد ایام همدرسی و همکلاسی با او در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران افتادم، و نامه‌ای منظوم سرودم و

برایش فرستادم، که حاکی از تشکر، البته توأم با طنز بود. این نامه یا مثنوی کوتاه و منظوم ده ـ دوازده بیت دارد که دو بیت آن را که از نظر ایهام و دو پهلوئی و کژتابی، احتمالاً قابل توجه است، نقل می کنم:

گفته‌ای حق ولی به شیرینی
ثانی‌ات نیست در خطا بینی
سخنت سخت لیک سست بـود
هرچه دید غلط، درست بود.

۲۰. همه می دانیم که یکی از نهادهای خارجی [وابسته به] جمهوری اسلامی ایران، سازمانی است که به «بنیاد مستضعفان نیویورک» معروف است. من هر بار که اسم این بنیاد را شنیده‌ام، یا خودم خنده‌ام گرفته است، یا دیده‌ام که دیگران هم لبخندی می‌زنند. زیرا این اسم یا ترکیب اضافی سه کلمه‌ای، مُوهم دو معنی است:

الف) بنیادی که برای «مستضعفان نیویورک» ساخته شده و تصور اینکه نیویورک ـ یکی از ثروتمندترین شهرهای جهان ـ دارای قشر یا طبقهٔ «مستضعفان» است، قدری غریب و طنزآمیز است.

ب) بنیاد مستضعفان ـ به عنوان یک سازمان یا نهاد از نهادهای جمهوری اسلامی ایران ـ که شعبه‌ای در نیویورک دارد.

۲۱. یکی از دوستانم، دو پسر دارد. یک روز به مناسبت نقار دوستانه‌ای که بین آنها پیش آمده بود، به قصد آشتی دادن و ریش سفیدی کردن و اصلاح ذات البین، سخنانی الفت انگیز و مهرآمیز زدم، بعد با برادر بزرگتر دست دادم و گفتم: «خوب است به جای شما برادرتان را ببوسم» و همه حیران شدند که مراد من از این جملهٔ کژتاب چیست:

الف) به جای آنکه شما برادرتان را ببوسید، من او را می‌بوسم.

ب) به جای آنکه من شما را ببوسم، برادر شما را می‌بوسم.

۲۲. یکی از دوستان پیر پدرم که در هشتاد سالگی درگذشت، به قول خودش عمری «خاکسترنشین» فقر بود و بخش اعظم عمر گرانمایه را در خدمت به «کانون گرم خانوادگی» یعنی منقل گذرانده بود. و همچون هیربدان زردشتی مواظبت می کرد که یک دم این آتش مقدس خاموش نشود، یک روز برای من نقل می کرد که یک دوست

هم مشرب و هم مشروب و همدید و همدود داشتم که هر روز ظهرها می آمد به خانه یا خانقاه یا آتشکدهٔ من. و با هم به امر خطیر «خودسازی» که هم در شریعت و هم در طریقت به آن سفارش شده می‌پرداختیم. و خلاصه عمر سریع السیر و بی‌اعتبار را به «تمنقل» و «مناقله» و «توافر» و «موافره» می گذراندیم. تا برای این انیس و مونس من سفری به خطهٔ زرخیز و خطر خیز خلیج فارس، یعنی یکی از امارات آن، پیش آمد. من تنها ماندم و ظهرها، بوتیماروار، و غریب و یکه و تنها، آتش فقیرانه و حقیرانه‌ای روشن می‌کردم، و از نهادم آه و از دهانم دود برمی آمد. «آن سفر کرده که صد قافله دل همره اوست» جایش به شدت خالی بود؛ تا یک روز، با آنکه شبکهٔ ماکرو ویو جهانی و ماهواره های مخابراتی آغاز به کار نکرده بود، به هر زور و زحمتی بود، توانسته بود با ایران تماس تلفنی بگیرد. دوست مرحوم پدرم داستان را چنین ادامه می‌داد: زنگ تلفن منزل ما به صدا درآمد. گوشی را برداشتم و سلام و علیک و احوالپرسی پرهیجانی کردیم. بعد گفتم: «آقا کجائی چقدر تنهائی بکشیم؟»

پیداست که جملهٔ «چقدر تنهائی بکشیم» کژتاب است و دو معنی دارد:

الف) چقدر متحمل فراق باشیم.

ب) چقدر تنها و به اصطلاح «فُرادیٰ» به تدخین بپردازیم.

۲۳. خواهرم از یکی از بستگان شوهرش تعریف می کرد که جوانی مهربان و مادر دوست است و حق مادر و وظیفهٔ فرزندی را به جا می آورد. و در ضمن این گونه ستایشها گفت:

«دوبار چشم مادرش را آورد تهران، عمل کرد»

که موهم این معناست که گوئی «چشم مادرش» را از کاسه درآورده بوده و مستقلاً برای عمل جراحی به تهران آورده بوده است. حال آنکه نظم طبیعی جملهٔ او باید چنین بود: «دوبار مادرش را آورد به تهران، و چشمش را عمل کرد.» (مقایسه کنید با کژتابی مشابهی که در بخش چهارم از مقالات کژتابی آمده‌است: «الحمدلله پدرم مرد، و آب از آب تکان نخورد»)

۲۴. یک روز از پیچ پلکان ساختمانی که درآن ساکن هستیم، و ۱۰-۱۲ آپارتمان دارد، می گذشتم که دیدم پُستچی زنگ در خانه‌ای را به صدا در آورد، و چون مرد همسایه در را باز کرد، پستچی با لحن عذرخواهانه، در حالی که نامه‌ای به طرف

ایشان دراز کرده بود، گفت: «ببخشید، من همیشه به خانم (یا خانمتان را) زحمت می‌دادم، امروز به خودتان زحمت می‌دهم، لطفاً این نامه را بدهید به این شرکت همسایه که الآن تعطیل است.»

مرد همسایه، فی‌الفور عرق به پیشانی‌اش نشست، و حرف سنگین پستچی را، مثل تیغ ماهی که آدم اشتباهاً خورده باشد، و چاره‌ای جز فرو بردنش نداشته باشد، فرو بلعید. و من دانشمندانه لبخند زدم که کژتابیهای زبان تا کجاها پیش رفته است و آدم و عالم را فراگرفته است.

۲۵. یک روز رفته بودم به خواربار فروشی محله‌مان، که فی‌المثل چند تا کبریت بخرم. یک مشتری از خواربار فروش پرسید: «آقا کشمشْ پلو [به سکون شین دوم] دارید؟» به جای خواربار فروش، من به شیوهٔ مرضیهٔ فضولی، وارد بحث شدم و با خنده خطاب به آن مرد گفتم: «آقا مگر اینجا رستوران است؟» گفت می‌دانم که نیست. گفتم: شما کشمش برای پلو می‌خواهید؟ گفت: بله. گفتم: احسنت. پس باید بگوئید: «کشمشِ پلو» [به کسر یا اضافهٔ شین]. هم مرد خریدار، هم فروشنده و یک دو شنوندهٔ دیگر که داخل مغازه بودند، به اینجانب که قزوینی هستم، ولی علامه نیستم، مثل شتر به نعلبند نگاه کردند، یعنی که چه مته‌هائی به خشخاش می‌گذارم و مگر کشمشْ پلو، با کشمشِ پلو فرق دارد؟

این که خوب است، بنده عمری است که این حرف را نتوانسته‌ام به مادر بچه‌ها، یعنی عیالم، حالی کنم که وقتی می‌رود به مغازهٔ سبزی فروشی، نگوید: «آقا قرمهْ سبزی دارید؟»، بلکه بگوید: «آقا سبزیِ قرمه [به کسر یا اضافهٔ «ی»] دارید؟». دریغ است و دروغ نیست که عیالم هم مانند کسانی که در خواربار فروشی بودند، مرا حواسپرت و ملانقطی و بهانه‌جو می‌داند.

۲۶. در منزل یکی از دوستان که خود از رندان شهر است و اهل معنی، مهمان بودیم. موقع خداحافظی و کفش پوشیدن و خارج شدن از آپارتمان ایشان بود که شتابان گفت: «راستی بچه‌ها، حیف شد، یادم رفت، حلوای خوبی داشتیم:...» بنده در پاسخ ایشان در حالی که کفشهایم را بیرون می‌آوردم، و آهنگ بازگشت به داخل منزل کرده بودم، گفتم: «هنوز که دیر نشده، ما که نرفته‌ایم، مطمئن باشید حلوای شما را نخورده نخواهیم رفت.»

خوانندگان در نظر دارند که «حلوای کسی را خوردن» یعنی در مجلس ختم او ـ که غالباً حلوا هم هست ـ شرکت داشتن!

۲۷. همچنین در مجلس ختم یکی از بزرگان بودیم. دوست شوخ شطّاحم هرمز عبداللهی هم حضور داشت. بعد از پایان یافتن مجلس ختم، در حالی که حضّار عده به‌عده ایستاده بودند و با هم حرف می‌زدند و ضمناً آهنگ بیرون رفتن از مجلس کرده بودند، هرمز پرسید: این مرحوم چرا فوت کرد؟ در پاسخش گفتند: «ایشان سکته کرده‌اند.» هرمز گفت: «سکته چیه ما نکنیم؟»

بعد از چند دقیقه که داشتیم از سرسرای مسجد خارج می‌شدیم، کسی دیس خرما را به ما تعارف کرد. یکی از دوستان رند که در جمع ما بود، به دیس خرما اشاره کرد و به عبداللهی گفت: «آقا بفرمائید، برای سکته خوبه.»

الف) برای جلب سکته

ب) برای دفع سکته

۲۸. در دایرة‌المعارف تشیع، در مقالهٔ «بصره» نوشته شده است: «شهر بصره از جهت شط العرب باز و قابل کنترل نبود ...»

الف) بصره از جهت یا سمت شط العرب باز بود ...

ب) بصره از جهت یا سمت شط العرب باز نبود ...

۲۹. یک روز در اتاق نمور و کموری که در اداره دارم، غرق در مراقبه بودم و حال خوشی داشتم. ناگهان بدون اینکه تلنگری به در بخورد، دوستی یا آشنائی، یکهو بی‌هوا، داخل شد و خلوت شیرین مرا آشفت. گفت: «اینطرفها بودم، گفتم خوب است بیایم و حالی از شما بگیرم.»

سرضرب گفتم: «اتفاقاً همین کار را هم کردید.»

*

هرجا که این مقاله را قطع کنم، اگر تعریف از خود نباشد، حسن ختام دارد، اما برای آنکه واقعاً «ختامُه مسک» باشد، با نقل دو داستانوارهٔ کژتاب، به این معرکه‌گیری خاتمه می‌دهم.

۳۰. این حکایت را که نقل به مضمون و معنا می‌کنم از رادیو (جمعه، ۸ تیرماه ۶۹) شنیدم. مردی که ضعف باصره داشت وارد فروشگاه آلات موسیقی شد، و به ویلونی

اشاره کرد و از فروشنده پرسید: آقا این تار چند است؟

فروشنده گفت: آقا، این که تار نیست، ویلون است.

مرد گفت: آه ببخشید مدتی است من همه چیز را تار می‌بینم.

۳۱. یک بار یغمای جندقی ـ که اگر در زهد مقامی منیع ندارد، در فسق پایگاهی رفیع دارد ـ مهمان یکی از فئودال زادگان زمان خود بود. طبعاً همهٔ شب را در دعاو تهجّد گذرانده بود. نزدیک سحر گاه فراغت یافت که ساعتی بخوابد و طعم «شکر خواب صبوح» را بچشد. اما از بخت ناهموارش، خری در نقش خروس بی‌محل ظاهر شده، و با عرعرِ صرصر آسایش، آسایش او را سلب کرده بود. صاحبخانه صبح زود زده بود به چاک، و به دنبال کار و زند گی خود از خانه بیرون رفته بود. یغما اوقات تلخی خود را از این سلب آسایش و خروس بی‌محل، به شیرینی در بیتی درج کرد. این بیت را روی کاغذی نوشت و گذاشت توی طاقچه و آنجا را ترک کرد:

خود آدمک بدی نبودی
اما پدر خرت بسوزد.

کژتابیهای زبان
(٤)

مقاله حاضر چهارمین بخش از مقالات و مقولهٔ کژتابیهای زبان است، و هدف از آن طرح - و نه حل و رفع - ابهامهائی است که در زبانهای طبیعی، و در اینجا در زبان فارسی، غالباً ناخواسته پیش می آید. و مراد جدی مؤلف - ولو اینکه گاه طنزهائی در کار آورده باشد - هشدار دادن به اهل زبان، به ویژه اهل قلم است که اگر فی المثل جای یک ضمیر را نامناسب تشخیص می دهند، یا اصولاً در جائی به جای ضمیر باید اسم را ظاهر کرد، هشیار باشند، تا در اساس بلاغت که همان ابلاغ پیام و معنای مراد و مافی الضمیر نویسنده یا گوینده است، خلل و اختلالی رخ ندهد.

بخش چهارم نسبت به سه قسمت اول - یعنی قسمتهای اول تا دوم - نکته یا قاعده‌ای اضافه و جدید ندارد. بلکه مثالهای تازه‌ای را عرضه می‌دارد که احتمالاً الگوهای جدیدی از کژتابی را مطرح می کند.

اگرقصد آموزش یا طرح یک مسأله زبانی و زبانشناختی جدی را هم نداشتیم، جای دوری نرفته بودیم، گشت و گذاری کرده بودیم و با شیطنتی که در بعضی یا اغلب مثالهای کژتاب مشهود است، اندک طفره و تفریحی، در این جهان سخت و سختگیر،

برای خوانندگان سهلگیر یا سختکوش خود فراهم کرده‌ایم. به شیوهٔ پیشین، مثالها را شماره می‌زنیم، و مثالهای تابع یک الگو یعنی فرعی‌تر را، با شمارهٔ الگوی اصلی و عدد بعد از ممیز ممتاز می‌گردانیم.

۱. یک بار مرحوم محمد علی فروغی را در کتابخانهٔ ملی دیدم.

مسلم است که گوینده فروغی زنده را دیده بوده است، نه فروغی متوفی یا مرحوم را. پیداست که این جمله - که نظایرش را دهها بار در روز می‌شنویم یا می‌گوئیم، حذف و ایجاز مخل و کژتابی دارد.

۱/۱ مرحوم سعدالسلطنه پشت تریبون مجلس با مرحوم صدرالاشراف دست به گریبان شد.

الف) دو تا روح با هم دست به یقه شدند؟

ب) این دو شخص نه حالا، بلکه در زمان حیات دست به این عمل عنیف زدند.

۲. خوشبختانه دواوین قطران، ظهیر فاریابی و حافظ از دستبرد حوادث محفوظ مانده و به طبع رسیده است.

الف) هر یک از این سه شاعر چند عدد دیوان داشته‌اند.

ب) هر یک فقط یک دیوان داشته‌اند.

۲/۱. کت و شلوارهای پدر و برادرم را اطو زدم.

الف) هر کدام از اینان چند دست کت و شلوار داشته‌اند که من اطو زده‌ام.

ب) هر کدام فقط یک کت و یک شلوار داشته‌اند.

۲/۲. نمی‌دانم چرا مهمانها بستنیهای خود را نخوردند؟

الف) هر مهمان فقط یک بستنی داشت.

ب) هر مهمان چند بستنی داشت.

۲. این چهاردهمین چاپ این کتاب در سال ۱۹۸۸ میلادی است.

الف) این کتاب در سال ۸۸ چهارده بار به چاپ رسیده است.

ب) این کتاب تا سال ۸۸ چهارده بار به چاپ رسیده بوده است.

۴. ایران ده غزلسرای بزرگ غیر از حافظ دارد.

الف) حافظ هم جزو غزلسرایان بزرگ است.

ب) حافظ جزو غزلسرایان بزرگ نیست.

۴/۱. در عصر حاضر چند شاعر ماهر جز خانم سیمین بهبهانی داریم.

معلوم نیست خانم بهبهانی جزو شاعران ماهر هست یا نیست.

دکتر سید محمد دبیر سیاقی در آغاز پیشگفتار خود بر سفرنامهٔ مکهٔ مهدیقلی خان نوشته است:

۵. کتابی که خوانندگان گرامی پیش روی خود دارند شرح سفر دور کرهٔ مرحوم میرزا علی اصغر خان اتابک است.

الف) سفر علی اصغرخان اتابک به دور کرهٔ زمین

ب) سفر به دور کرهٔ علی اصغرخان اتابک. یعنی کره متعلق است به اتابک!

«سفرنامهٔ مکهٔ مهدیقلی خان هدایت» هم موهم این معناست که مکه متعلق به مهدیقلی خان هدایت است.

۵/۲. او شرح نهج البلاغهٔ خود را به چاپ سپرد.

الف) شرح خود را بر نهج البلاغه

ب) شرحی را که بر نهج البلاغه خود نوشته بود. یعنی گوئی اضافهٔ نهج البلاغه به «خود» اضافهٔ ملکی است.

۵/۳. او نسخهٔ خطی صحیفهٔ سجادیهٔ محمد علی فروغی را به قیمت ارزانی خرید.

گویی صحیفهٔ سجادیه به جای آنکه متعلق به امام سجاد (ع) باشد متعلق به محمد علی فروغی است.

۶. حمید دوست چهل سالهٔ من است.

الف) حمید دوست من است و چهل سال دارد.

ب) حمید بیش از چهل سال دارد، ولی چهل سال است که با من دوست است.

۷. امروز هم مثل هر روز نمازت را به آخر وقت نینداز.

الف) امروز هم نمازت را به موقع و اول وقت بخوان، مثل همیشه.

ب) امروز برعکس همیشه و عادت همیشگی‌ات، نماز را در اول وقت بخوان.

۷/۱. امروز شما مثل همیشه دیر نکردید.

الف) امروز شما به موقع آمدید، چنانکه همیشه و هر بار به موقع می آئید.

ب) امروز شما بر عکس همیشه که دیر می آمدید، دیر نکردید.

۸. یکی از زعما می گفت: «**روشنفکران خائن، فرهنگ مملکت را به باد دادند.**»

الف) همهٔ روشنفکران خائن هستند.

ب) فقط آن دسته از روشنفکران که به دلایل مثبتهٔ دیگر خیانت کرده‌اند، مملکت را به باد دادند.

۸/۱. صهیونیستهای تروریست در کار لبنان دخالت می‌کنند.

الف) همهٔ صهیونیستها تروریست هستند.

ب) فقط صهیونیستهائی که تروریست هم هستند، در کار لبنان دخالت می‌کنند. یعنی ممکن است کسی یا کسانی صهیونیست باشند، ولی بالضروره تروریست نباشند.

در یکی از ترجمه‌های فارسی قرآن مجید، این دو عبارت کژتاب دیده شده است:

۹. [این بخش از آیهٔ هفتم سورهٔ انبیاء:] «ما آمنت قبلهم من قریة اهلکناها» چنین ترجمه شده است: «پیش از آنها مردم قریه‌ای را که هلاک کردیم ایمان نیاورده بودند.»

این ترجمه قهراً چنین معنی می‌دهد که گویا انتظار می‌رود مردمی که هلاک شده‌اند، بعد از هلاک شدن، ایمان بیاورند.

ترجمهٔ مرحوم قمشه‌ای از همین آیه، درست و بی اشکال است: «پیش از اهل مکه هم ما اهل شهری که ایمان نیاوردند همه را هلاک کردیم». ترجمهٔ رهنما: «ایمان نیاوردند (اهل) هیچ قریه‌یی که ما پیش از ایشان، آنها را هلاک کردیم.»

۱۰. [این بخش از آیه ۱۵۱ سورهٔ صافات:] «ام خلقنا الملائکة اناثاً و هم شاهدون» چنین ترجمه شده است: «آیا وقتی که ما ملائکه را زن می آفریدیم آنها می دیدند.» جملهٔ فارسی موهم این معناست که خداوند واقعاً ملائکه را زن - یعنی مؤنث - آفریده است؛ و اگر بحثی هست در شاهد بودن یا نبودن مدعیان و مخالفان است. ترجمهٔ قمشه‌ای: «یا آنکه چون ما فرشتگان را خلق می کردیم آنجا حاضر بودند؟ (و دیدند که آنها را زن آفریدیم، نه مرد).»

ترجمهٔ رهنما: «یا آنکه ما فرشتگان را ماده آفریدیم و آنها شاهد بودند؟.» ترجمهٔ راقم این سطور: آیا آنها شاهد بوده‌اند - به چشم دیده‌اند - که ما ملائکه را ماده آفریدیم؟

۱۱. همین حالا داشتیم حرف شما را می‌زدیم.

الف) دربارهٔ شما سخن می گفتیم.

ب) حرفی را که شما در فلان موضوع گفته بودید، نقل می کردیم.

۱۲. خوردن امرود یا گلابی برای بیماران کلیوی بی‌اشکال است.

الف) امرود همان گلابی است و این دو یک چیزند.

ب) امرود با گلابی فرق دارد و دو چیزند.

۱۲/۱. محققان در صحت انتساب رسالهٔ نبضیه یا رگ شناسی به ابن سینا تردید دارند.

الف) رسالهٔ نبضیه همان رسالهٔ رگ شناسی است.

ب) اینها دو رسالهٔ جداگانه هستند.

۱۲/۲. بعضی شرکتهای بزرگ و امپریالیستی نظیر آرامکو یا کمپانی نفت خلیج، باعث تضعیف مواضع سایر کشورها در اوپک هستند.

معلوم نیست آرامکو با کمپانی نفت خلیج یکی است، یا دو کمپانی هستند.

۱۳. ناپلئون به علت عدم تدارکات صحیح و عقب نشینی سریع، در نبرد مسکو شکست خورد.

معلوم نیست آیا «عدم» که قبل از «تدارکات» آمده، به «عقب نشینی» هم مربوط می‌شود یا نه.

به عبارت دیگر معلوم نیست «عقب نشینی سریع» یا «عدم عقب نشینی سریع» کدامیک جزو علل شکست ناپلئون بوده است.

۱۴. آن طور که من می بینم این عشق به ازدواج ختم خواهد شد.

الف) این عشق سیر طبیعی خواهد کرد و عاشق و معشوق، زن و شوهر خواهند شد.

ب) طبق این نظریهٔ نامدون که بعضی از غرابت اندیشان گفته‌اند که آب وصال، آتش عشق و حتی اشتیاق را خاموش می کند، این عشق به محض اینکه به ازدواج منتهی شد، به پایان خواهد رسید!

۱۵. تصور می کردم پس از مرگ پدرم، بازماندگان او باهم در خواهند افتاد؛ الحمدلله پدرم مرد و آب از آب تکان نخورد.

عبارت «الحمدلله پدرم مرد» موهم این معناست که گوینده از مرگ پدرش راضی است. چون کلمه الحمدلله را دربارهٔ آن به کار برده است. حال آنکه فی‌الواقع چنین

نیست و الحمدلله به «آب از آب تکان نخورد» - یعنی هیچ واقعه یا برخورد سوئی رخ نداد - مربوط است.

گویا شکل طبیعی‌تر آن چنین است: «پدرم مرد و الحمدلله آب از آب تکان نخورد.»

۱۶. خوشبختانه اغلب تاریخ قرآنهائی که به فارسی تألیف شده است، معتبر است.

موهم این معناست که بیش از یک «قرآن» داریم. طبعاً برای رفع این ابهام یا کژتابی باید گفت: خوشبختانه اغلب تاریخها [یا تواریخ] قرآنی که داریم...

۱۶/۱. اغلب شرح گلستانهای ترکی برای ما ایرانیها بیفایده است.

این جمله دو کژتابی دارد. الف) موهم این معناست که گلستان اصلاً ترکی است، ب) بیش از یک «گلستان» داریم.

۱۷. رضا شاه دستور داد که عده‌ای از ۵۳ نفر را که گریخته بودند دستگیر کنند و به قتل برسانند.

کژتابی و ابهام این جمله در این است که معلوم نیست دستور رضا شاه عملی شده، و آن عده دستگیر شده‌اند و به قتل رسیده‌اند، یا خیر آن دستور به هیچ نتیجه‌ای نرسیده است.

۱۸. جملاتی که دارای کلمهٔ «آخرین» است. مثلاً این آخرین کتاب فلانی است. یا این آخرین عکس فلانی است؛ که صدای اعتراض فلانی را در می آورد که فلانی مگر شما در فکر مرگ ما هستید که این عکس یا اثر را «آخرین» عکس یا اثر من می‌دانید. لاجرم به جایش باید گفت یا «جدیدترین» یا «اخیرترین».

۱۹. در یکی از سازمانهای فرهنگی تهران، عبارت هشدار دهندهٔ زیر با خط جلی نوشته شده و بر دیوار نصب شده است: «**عده‌ای از خواهران... بر خلاف موازین اسلامی در محل کار حاضر می‌شوند.**» گویا حاضر شدن در محل کار، بر خلاف موازین اسلامی است.

۲۰. پدر و مادر من سی سال اختلاف داشتند.

الف) سی سال با هم ناسازگار بودند.

ب) سی سال با هم تفاوت سنی داشتند.

۲۱. شنیده‌ام ساقی نامهٔ شهرام ناظری خوب است.

الف) خود آن نوار را شنیده‌ام و خوب است.

ب) نه خود نوار را، بلکه شهرت و شایعه‌اش را شنیده‌ام که می‌گویند آن اثر خوب است.

۲۲. در صفحهٔ اول کیهان شماره ۱۳۸۱۵ (به تاریخ ۲۸ دیماه ۶۸) این خبر علمی و فرهنگی درج شده بود:

برنامهٔ خرید کتب درسی و تجهیز دانشگاههای علوم پزشکی به کامپیوتر اعلام شد.

و برای من و شاید خوانندگان بسیاری، معلوم نبود که: الف) این برنامه به کامپیوتر اعلام شده است؟

ب) دانشگاههای علوم پزشکی به ابزار پیشرفته‌ای که همان کامپیوتر باشد، مجهز شده، و این برنامه، یعنی برنامهٔ این تجهیز، اعلام شده است.

۲۳. می‌رسیم به یک فقره کژتابی که در یکی از ابیات زیبای حافظ رخ داده است، و دیده‌ام که برای بعضی از خوانندگان شعر حافظ، غلط انداز است. بیت این است:

حافظ از معتقدانست گرامی دارش   **زانکه آمرزش بس روح مکرم با اوست**

غلط اندازی و کژتابی در مصراع دوم است. بعضی از این مصراع چنین می‌فهمند که آمرزیدن و بالنتیجه رستگاری بسیاری از ارواح مکرم، موکول به همت روح پاک و قدسی حافظ یا فی المثل شفاعت او در آخرت است.

حال آنکه منظور اصلی حافظ و معنای مراد او این است که حافظ را گرامی بدار، زیرا طلب آمرزش و همت یا فی‌المثل شفاعت بسی ارواح مکرم، همراه او یعنی پشت و پشتوانهٔ اوست. مؤید این معنا و شبیه به همین موضوع در یکی دیگر از ابیات همین غزل است که می‌فرماید:

روی خوبست و کمال هنر و دامن پاک   لاجرم همت پاکان دو عالم با اوست

به مصداق اینکه «دور چون با عاشقان افتد تسلسل بایدش»، حدیث سخن حافظ یا سخن از حافظ را نمی‌توان به این زودی درز گرفت. پس به چند فقره دیگر از کژتابیهائی که در بعضی از ابیات حافظ احساس می‌شود، و فی الواقع نه در ذهن یا نگاه خواننده، بلکه در عین و عبارات آن ابیات خانه دارد، اشاره می‌کنیم، چنانکه در دو مقالهٔ پیشین هم محض تبرک و به مدلول «طاعت از دست نیاید گنهی باید کرد» مدعی یا متعرض چند فقره کژتابی در بعضی ابیات حافظ شده بودیم.

۲۴. تو کز مکارم اخلاق عالمی دگری   وفای عهد من از خاطرت به در نرود

معلوم نیست که جملهٔ مصراع اول را باید به وقف بر سر کلمهٔ «اخلاق» خواند، یا به اضافهٔ آن کلمه. یعنی باید خواند ۱) تو کز مکارمِ اخلاقْ، عالمی دگری یا ۲) تو کز مکارمِ اخلاقِ عالمی دگری. در مجلسی که در محضر دوستان شاعر و شعردان و حافظ شناس بودیم، بحث درباره نحوهٔ خواندن - و طبعاً معنی کردن - این بیت در گرفت. بنده با آقای دکتر شفیعی کدکنی، یعنی با قرائت اول، موافق بودم، و آقای کامران فانی ابتدا با آقای هوشنگ ابتهاج (هـ. ا. سایه) یعنی قرائت دوم موافق بود ولی هر چه بحث و دفاع، از قرائت خود پیشتر رفت ایشان بیشتر به نظرگاه ما تمایل یافت.

طرفداران این یا آن قرائت نیز در گوشه و کنار مجلس فراوان بودند، و هر کس بحث و استدلالی در دفاع از قرائت مقبول خود پیش می‌کشید. استدلال، این بود که قرائت اول با روح زبان یعنی الگوهای طبیعی جمله سازی در زبان فارسی موافق‌تر است، و قرائت دوم، جز آنکه تتابع اضافات دارد، اینقدر وفق و توافق با الگوهای جمله سازی فارسی ندارد و نهایتاً با قرائت اول جمله بهتر معنی می‌دهد: توئی که از - یعنی در زمینهٔ - مکارم اخلاق، برای خود عالمی هستی، امید است که به سابقهٔ همین خلق کریم، وفای عهد مرا فراموش مکنی، یعنی عهدی را که با من داری وفا کن. معنائی که دوستان از قرائت دوم به دست می‌دادند به تقریب چنین بود: تو که از - یعنی اهل - اخلاقیات و الای عالم دیگر، یعنی عالم ملکوت و مجردات هستی، چنین و چنان کن. ما در رد این معنا می‌گفتیم عالم دیگر، یعنی عالم آخرت، و به طور کلی عالمی که بعد از دنیا و در ورای عالم ملک قرار دارد، اصولاً نه دار تکلیف است، نه عالم اخلاق و تکالیف یا مکارم یا مفاسد اخلاق. اخلاق هر چه هست اینجهانی است. اگر کسانی در عالم اخلاق، و رفتار و کردار نیک اخلاقی، فرشته خصال، یا ملکوتی صفت هستند، یعنی در همین جهان رفتار می‌کنند، چنان به دور از فساد و مفاسد اخلاقی‌اند، که گوئی از فرشتگان یا سکان ملأ اعلی هستند که جز نیکی از آنها صادر نمی‌شود. به عبارت دیگر فرشتگان و ملکوتیان فراسوی نیک و بد، و متعالی از معاییر و موازین و نیز ملکات اخلاقی بشری هستند. اینکه در شعر یا در عرف ما «فرشته» مظهر اخلاق نیک شمرده می‌شود، یک کلیشهٔ ادبی است. چنانکه ماه به حق یا ناحق بدون مته به خشخاش گذاردن، در شعر و ادب جهان، سمبل زیبائی و ظرافت است. سخن جدی‌تر و نهائی اینکه «از مکارم اخلاق بودن» -

یعنی قرائت دوم ـ چه اخلاق اینجهانی باشد، چه آنجهانی، تعبیر یا عبارت درستی نیست.

۲۵. یکی از مشهورترین کژتابیهای سخن حافظ در این بیت مشهور است:

ما را ز منع عقل مترسان و می بیار کان شحنه در ولایت ما هیچکاره نیست

امروزه فی‌المثل وقتی دوستی طمعکار به بنده می گوید آقا یک نسخه دایرة المعارف تشیع، (طبعاً مجاناً) برای من بگیر و بیاور، بنده با قیافه و لحنی حق به جانب و گیر افتاده، در پاسخ او می گویم: «والله من در دایرة المعارف تشیع هیچکاره‌ام» ـ نه اینکه هیچکاره نیستم. ـ یا مثال دیگر بزنم. طرفداران افراطی جبر، برآنند که ارادهٔ فرد، در صحنهٔ عمل و فعالیت انسانی، هیچکاره است. ـ نه اینکه هیچ کاره نیست. اما کار نیکان، و دورهٔ زبانی و زمانی حافظ را نمی‌شود قیاس از خود و زبان و زمان معاصر گرفت. شاید این نفی در نفی، در عصر حافظ بیشتر افادهٔ تأکید می کرده است، و به طور ریاضی عمل نمی‌کرده است که منفی در منفی بشود مثبت. دو لغت‌نامهٔ بزرگ زبان فارسی، یعنی لغت‌نامهٔ دهخدا و فرهنگ فارسی معین، مشکلی از کار ما و این بیت نمی گشایند. از حافظ‌شناسان معاصر، آقای دکتر حسینعلی هروی کوششی برای حل مشکل این بیت به خرج داده‌اند و در شرح خود (جلد اول، ص ۳۳۲) در ذیل این بیت نوشته‌اند: «شراب بیاور و ماراازاین مترسان که عقل آن را منع کرده است. زیرا آن حاکم در ولایت ما مطلقاً کاره‌ای نیست ـ کسی به حرف او گوش نمی‌دهد. هیچکاره یعنی کسی که به درد کاری نخورد. اما این معنی مخالف مفهوم کلی بیت است. ناگزیر باید «هیچ» و «کاره» را جدا ازهم خواند و بیت را چنین معنی کرد. مارا از گناه حرام بودن شراب به حکم عقل مترسان. زیرا عقل در نظر ما مطلقاً کاره‌ای نیست. حکم داروغهٔ عقل در قلمرو عشق مجری نیست. درواقع آن شحنه در ولایت ما هیچکاره است.»

نگارندهٔ این سطور در حافظ‌نامه، به مشکل لفظی- معنائی هیچکاره نیست یا هست نپرداخته‌ام -و کاش می‌پرداختم- اما معنای بیت را طور دیگری فهمیده‌ام که فرقهائی با معنای آقای دکتر هروی دارد نوشته‌ام: «باید توجه داشت که معنای بیت دوم و سوم این غزل با هم مرتبط است. [در بیت دوم: هر گه که دل به عشق دهی خوش دمی بود/ در کار خیر حاجت هیچ استخاره نیست] می گوید: هر وقت دل به عشق بسپاری وقت خوب و کار خوبی است و نیازی به تردید و تأمل و استخاره ندارد. بعد در بیت سوم [همین بیت مورد بحث] می افزاید: ما را از اینکه عقل مانع و مخالف عشق است مترسان

و قصه کوتاه کن و می بیار. چرا که در ولایت ما که ولایت عشق است، شحنهٔ عقل، نفوذ کلامی ندارد، و همانا حاکم معزول است. یعنی اشاره به حدیث کهن تقابل و تضاد عشق و عقل دارد. ... ممکن است بعضی بیت سوم را مستقل بخوانند، به طوری که منع عقل مربوط به «می» شود. این معنی اگر چه بکلی منتفی نیست ولی استبعاد دارد. در نزد حافظ عقل با می (می خوردن) تقابل ندارد، بلکه با عشق تقابل دارد. چنانکه می گوید:

- من و انکار شراب این چه حکایت باشد غالباً این قدرم عقل و کفایت باشد
- حاشا که من به موسم گل ترک می کنم من لاف عقل می زنم این کار کی کنم
- مشورت با عقل کردم گفت حافظ می بنوش ساقیا می ده به قول مستشار مؤتمن

(حافظ نامه، ۳۷۸/۱)

راه حلی که آقای دکتر هروی، برای رفع مشکل لفظی - معنائی «هیچکاره نیست» پیشنهاد می کنند و آن را به صورت «هیچ، کاره نیست» می خوانند و «مطلقاً کاره‌ای نیست» معنا می کنند، مشکل گشا نیست، بلکه حتی مشکل جدیدی به مجموعهٔ مشکلات می افزاید که آنهم خود به دو قسم تقسیم می گردد. ۱) الگوی «هیچ... بودن / نبودن» که اگر در زبان فارسی معاصر سابقه یا امکان کاربرد داشته باشد، بعید و مستبعد است، و به صرف پیشنهاد، بدون استناد به شاهد، پذیرفته نیست. دوم که به همان میزان بعید است و شاهد می خواهد، واژهٔ «کاره» است که کاربرد امروزی آن دلالت بر رواج آن در عصر حافظ و شرکت در واژگان حافظ ندارد.

راه حلی که اینجانب پیشنهاد می کنم این است که، چنانکه اشارهٔ گذرائی کردم، در اینجا نفی در نفی یا منفی در منفی نیست تا بگویند که هیچکاره نیست، یعنی همه کاره یا لااقل کاره‌ای هست. بلکه نفی دوم (نیست) مؤید و تقویت کنندهٔ نفی اول (هیچکاره) است. از باب تقریب به ذهن، و برای رفع استبعاد باید این مثال را - ولو آنکه ادبی نیست - بزنم که در عرف امروز، بعضی از عامه به «غافل» می گویند «ناغافل»، یا به «محروم»، «نامحروم».

این پدیده‌ای زبانشناختی است که در این دو کلمهٔ ظاهراً غلط رخ داده است. یعنی معنای منفی غفلت در «غافل» و حرمان در «محروم» از نظر اینان ضعیف یا نامحسوس است لذا با ادات نفی آن را تشدید یا ظاهر می کنند. همان طور که نمی توان ریاضی وار محاسبه کرد و گفت «نامحروم» یعنی کسی که محروم نیست، یعنی کامیاب.

یا «ناغافل» یعنی کسی که غافل نیست، یعنی هشیار، همان مکانیسم را در مورد «هیچکاره نیست» نیز باید پذیرفت و نگفت «هیچکاره نیست» یعنی «کاره‌ای هست»، بلکه یعنی همان «کاره‌ای نیست.» باری، بیش از این تصدیع و تطویل ندهم.

این گونه نفی مضاعف، یعنی کاربرد دوگانه و دوبارهٔ ادات نفی در زبان عربی و مخصوصاً در قرآن مجید هم سابقه دارد چنانکه می‌فرماید: «ولا تستوی الحسنة ولا السیئة» (فصلت، آیه ۳۴.) که قیاساً و ظاهراً انتظار داریم این معنا بصورت «ولا تستوی الحسنة والسیئة» آمده باشد. چنانکه در قرآن مجید داریم: «لا یستوی الخبیث و الطیب» (مائدة، آیه ۱۰۰). اما مثال حیرت‌انگیزی در قرآن مجید مرکب از چهار جمله داریم که در جملهٔ اول یک نفی به کار رفته و سه جملهٔ بعد هر کدام دو نفی دارند: «و ما یستوی الا عمیٰ والبصیر. ولا الظلمات ولا النور. ولا الظل ولا الحرور. و ما یستوی الاحیاء ولا الاموات.» (فاطر، ۱۹»). این نحوهٔ کاربرد نفی مضاعف در سایر زبانهای طبیعی نیز نمونه و مثال دارد. باری، بیش از این تصدیع و تطویل ندهم. مراد، در این چهار مقاله، چنانکه یک و دوبار هم اشاره کرده‌ایم، طرح کژتابیهاست، نه حل آنها.

۲۶. یک پدیدهٔ کژتاب دیگر در شعر حافظ، ردیف «نیست که نیست» است، در غزلی به مطلع زیر:

روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست　　منت خاک درت بر بصری نیست که نیست

بعضیها با قیاس به کاربرد «نیست که نیست» در عرف امروز، که نیست دوم تأکید نیست اول است، تلقی نادرستی از معنای ابیات این غزل حافظ دارند. امروزه فی‌المثل می گویند: لغت «هیچکاره» را در تمام فرهنگهای فارسی جست وجو کردم، اثری از آن نیست که نیست. یا تسبیحم را چند روزست گم کرده‌ام، هر چه می گردم نیست که نیست. و نظایر آن. اما این کاربرد عامیانه یا ادبی امروزین را به هیچ وجه نمی‌توان به زبان و زمان حافظ هم تسّری داد. مراد حافظ از عبارت «نیست که نیست» به سادگی: «نیست که نباشد» است. روشن از پرتو رویت نظری نیست که نیست، یعنی نظری نیست که از پرتو روی تو روشن نباشد. یا در آخرین مصراع غزل که می گوید: **در سراپای وجودت هنری نیست که نیست**، یعنی هنری نیست که در سراپای وجودت نباشد، یعنی هر هنری در سراپای وجود تو هست.

حاصل آنکه، اگر عبارت «نیست که نیست» - که ردیف این غزل است - به

معنای امروزین آن در نظر گرفته شود، و به این غزل زیبای حافظ اطلاق گردد، به کلی معنا مختل و معکوس، و غرض شاعر نقض، و همهٔ مدح و منقبتهای ناظر به ممدوح یا معشوق او، هجو و ملعنت می‌گردد!

۲۷. این بیت مشهور حافظ نیز که می‌گوید:

گوهر پاک بباید که شود قابل فیض — ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود

کژتابی دارد.

بعضی بر آنند که طبق منطق و معنای مراد شاعر، و طبق آرایشی که کلمات در این بیت - متشکل از دو جمله - دارد، انتظار طبیعی خواننده یا شنونده این است که شاعر - یعنی حافظ - بگوید: ورنه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان بشود. دوست فرزانه‌ام آقای دکتر عبدالکریم سروش در یادداشتهای ارزنده‌ای که دربارهٔ بعضی نکات حافظ‌نامه نوشته بودند، و در مستدرک چاپ دوم و سوم (صفحات ۱۳۴۸ - ۱۳۵۰) به طبع رسیده است، به این کژتابی اشاره کرده‌اند، و بنده هم دفاع یا پاسخی از همین بیت و صحت ساختمان آن کرده بودم که چند جمله‌ای را از هر یک نقل می‌کنم، طالبان تفصیل به آن کتاب مراجعه فرمایند. دکتر سروش نوشته‌اند: «... احتمالاً قافیهٔ غزل، حافظ را در تنگنا نهاده است. چون معنا وقتی درست است که به جای «نشود»، «بشود» آورده شود. یعنی اگر گوهر پاک لازمهٔ فیض گیری نیست، هر سنگ و گلی هم می‌تواند لؤلؤ و مرجان بشود. آن ورنه گویی به جای «چونکه» آمده است...» بنده در پاسخ نوشته‌ام: «... به نظر اینجانب هیچگونه پیچ و پیچیدگی زبانی در این بیت وجود ندارد. و الزام قافیه حافظ را در تنگنا ننهاده است.

می‌گوید برای آنکه کسی قابل دریافت فیض الهی شود، باید گوهر پاک داشته باشد. و گرنه هر سنگ و گلی، بدون طینت خوب اصلی، و تأثیر فیض الهی (یا تأثیر آفتاب و عوامل جوّی و ارضی در مورد تکوین جواهرات که نظر قدما بود) ترقی و تعالی نمی‌یابد و رستگار نمی‌شود؛ یا تغییر ماهیت از پست به عالی نمی‌دهد و لؤلؤ و مرجان نمی‌شود. خلاصه‌تر: گوهر پاک لازم است، و گرنه هر سنگ و گلی، بدون احراز این شرط، ترقی نمی‌یابد و تربیت نمی‌پذیرد و لؤلؤ و مرجان نمی‌شود...»

۲۸. حالا که بحث رو به پایان است، به یاد این توصیهٔ خواجهٔ رندان می‌افتم که فرموده است: «به عُجب علم نتوان شد از اسباب طرب محروم». لذا به جای ادامهٔ

سخنرانی، دو کلام حرف حساب می‌زنم و با یک نکته کژتاب لطیف و لطیفه آفرین - که از یکی از دوستان با ذوقم شنیده‌ام - به این مباحث و معرکهٔ کژتابی خاتمه می‌دهم. به عبارت دیگر برای پرهیز از «سوء عاقبت» به «حسن ختام» پناه می‌برم.

داستان کوتاه، بلکه بسیار کوتاه ظریف و کژتاب کذایی از این قرار است که یک روز محتسبان به شادخواری در شارع عام برخوردند. برای آنکه هدایت او و به تأخیر احکام و حدود شرع انور به تعطیل نیفتد، او را به داروغه خانه جلب کردند. مدتی گذشت، رند شادخوار بخت برگشته دید که در «تمشیت» کار او نمی‌کوشند، نه عذابش می‌دهند و نه جوابش، سرانجام بی‌تاب شد و پرسید: مرا برای چه به اینجا آورده‌اید؟

- گفتند: برای عرق خوری.

- گفت: عالیست. شروع کنیم. ما هم اهلش هستیم!

*

به صد دفتر نشاید گفت حسب الحال کژتابی

کژتابیهای زبان
(۵)

این پنجمین و گویا باز هم نه آخرین ماهوارهٔ کژتابی است که به آسمان علم و ادب پرتاب می‌شود. وقتی که اولین کژتابی را جمله به جمله یا گزاره به گزاره تهیه و تدارک می‌کردم، از آخر و عاقبت این مشغلهٔ شکوهمند خبر نداشتم. اما گویا حکمت عامیانه راست می‌گوید که اشتها زیر دندان است و الکلام یجرالکلام. خوانندگان عزیز تا بدینجا دریافته‌اند که اهل اطناب و دراز نفسی نیستم و چنانکه در کژتابی شمارهٔ اول مختصر اشاره‌ای کرده‌ام این کژتابیها کیلوئی نیست و ذره ذره جمع شده است، و چه بسا که قطره قطره دریا شود. نحوهٔ جمع و تدوین این مقالات از این قرار بوده است که هر وقت در زندگی روزمره به طور واقعی با جمله‌ای برخوردم که دو پهلو و کژتاب بود، آن را یادداشت می‌کردم و به تدریج این قلک، دینار به دینار پر شد. و شبنم به شبنم، شوخی - شوخی، چاهی پرشد.

فایدهٔ این کژتابیها در این است که حساسیت و هشیاری اهل زبان را که بدجوری در زبان غرقند، افزایش می‌دهد تا بتوانند با پرداختن به کژتابیها، از کژتابیها پرهیز کنند، یا اگر به نفعشان بود، جملهٔ کژتاب بسازند، هر چند که این کار لااقل به اندازهٔ

سرودن شعر، طبع روان می‌خواهد و قدری هم معانی و بیان می‌طلبد. و در مجموع آمد - نیامد دارد. باری برویم بر سر حکایت و سی - چهل جملهٔ کژتابی را که به نحو تجربی برایم پیش آمده است، لااقل برای تفریح و تفنن، نه لزوماً درس عبرت، و تدقیقات زبانشناختی، با خوانندگان با حوصله در میان نهیم.

۱. یکی از دوستان جوانم واژه نامه (برابر نهادهٔ) فلسفی سه زبانه‌ای درست کرده بود که آلمانی - انگلیسی - فارسی بود، بدون تعریف و توضیح. یعنی فقط معادلهای سه زبان را در برداشت. یک روز در یک صحبت تلفنی از من پرسید آیا لازم است که من، (یعنی مؤلف) بر این واژه‌نامه مقدمه‌ای بنویسم؟ من که ویراستار این کار شده بودم، گفتم اگر این کار مفصل و چند جلدی بود حتماً مقدمه لازم داشت، اما فرهنگ شما که تعریف هم ندارد، چندان نیازی به مقدمه ندارد. دوست جوانم، از عبارت که تعریف هم ندارد جا خورد، یک لحظه فکر کرد که من از فرهنگ یا واژه نامه‌اش بد می‌گویم. حال آنکه منظورم آن بود که این واژه نامه، فاقد «تعریف» و توضیح و شرح و بسط است.

۲. جملهٔ «زوال عقل پیری» در یکی از برنامه‌های رادیو شنیده شد و موهم دو معنا بود:

الف) «زوال عقل» پیرانه سر   ب) زوال «عقل پیری»

۲/۱. «ادبیات کودکان - یا جوانان - انگلیسی» جمله‌ای کژتاب است. «ادبیات انگلیسی کودکان» از آن هم بدتر است. اما معادل انگلیسی آن بی‌اشکال و یک پهلو است:

English Juvenile literature. معادل عربی‌اش، یعنی «ادب الاطفال الانکلیزی» هم اشکالی ندارد، چون معلوم است که «الانکلیزی» صفت مذکر یعنی صفت «ادب» است، و اگر قرار بود صفت «الاطفال» باشد، «الانکلیزیه» می‌شد.

۲/۲. نظیر این اشکال در نام یکی از بیمارستانهای تهران دیده می‌شود: «بیمارستان کودکان شهید آیت الله دستغیب شیرازی» که در بادی نظر معلوم نیست «کودکان» به «بیمارستان» مربوط است یا به «شهید آیت الله دستغیب». نیز عبارت «کودکان شهید» بی‌اختیار به ذهن می‌آید، که البته به هیچ وجه در نامگذاری این بیمارستان، مراد نبوده است.

۳. پدر بزرگ دانشوری داشتم که طبق حماسه سرائیهای خودش از مجاهدان

مشروطیت بود. یعنی هم مجاهد به سیف (در اینجا یعنی تفنگدار) و هم مجاهد به قلم (در اینجا یعنی روزنامه نگار). او روزنامه‌ای تحت عنوان صدا یا ندای اسلام در قزوین، در عهد مشروطیت منتشر می کرد و در آن یک سلسله مقاله تحت عنوان «مشاهدات من در آغوش سگ» نوشته بود که تحت تأثیر بینوایان هوگو و کارهای رمانتیک مشابه بود و فضای فکری و مضمون آن، همانند سگ ولگرد هدایت بود که بعدها منتشر شد.

یک روز که به یاد و دریغ (نوستالژی) ایام گذشته افتاده بود و برای من از سلیقهٔ روزنامه‌نگاری خود تعریف می کرد، بلند شد و با چشمانی که نمی‌ازیم خاطرات در آن برق می‌زد، به طرف گنجه‌ای رفت و با جست و جوی مختصری دستمال بسته‌ای را بیرون آورد. در آن بسته چند شماره از روزنامه یا هفته نامهٔ صدا یا ندای اسلام را که چهار تا کرده بود، گذارده بود و «تا» ی آنها بر اثر مرور زمان به پارگی تبدیل شده بود. آری به من نشان داد که سلسله مقالاتی تحت عنوان «مشاهدات من در آغوش سگ» نوشته است. گفتم: «آقاجان، این عنوان قدری اشکال دارد. از بالای عینک، شتابزده و قدری دستپاچه نگاهم کرد و گفت: «یعنی چه، چه اشکالی دارد؟» گفتم خواننده یا شنونده خیال می کند که - «دور از شما» - شما در آغوش سگ بوده‌اید و مشاهداتتان را از آنجا گزارش کرده‌اید. از کوره در رفت و گفت عجب مهملاتی می گوئی، «مشاهدات من در آغوش سگ» یعنی آنچه من در آغوش سگ، که با توله‌هایش در گوشهٔ خیابان، در سرمای استخوان سوز زمستان در زیر پناهگاه بی‌اعتباری با خواری و زاری زندگی می کنند، دیده‌ام. من همچنان دزدانه می خندیدم و از اینکه عنوانش وافی به مقصود نیست، در دلم قند آب می شد، و شیطنت زبانی کودکانه یا کودکانهٔ زبانی‌ام ارضاء می شد. ولی ظاهراً و از روی ادب، وانمود کردم که از این توضیحات قانع شده‌ام و نگذاشتم که کار به جدل و جدال بی‌ادبانه بکشد.

۴. یکی از حافظ پژوهان معروف معاصر، نام مجموعهٔ مقالاتش را که دربارهٔ حافظ است، گذاشته است: مقالات حافظ که موهم این معناست که حافظ هم مانند ایشان و بنده، مقاله نویس بوده است و این مجموعه، همانا مجموعهٔ مقالات اوست.

۵. عرض شود که بنده یکی از سه ویراستار یا هم ویراستار دایرة المعارف تشیع هستم. در این دایرة المعارف قید مخصوص و معروفی داریم که من وضع کرده‌ام و مورد تصویب دوستان و جزو راهنماهای تألیف مقالات است و ما در همهٔ موارد این

اصل یا قید راهنما را رعایت می‌کنیم و مقالاتی را که ربط شیعی ندارند نمی‌پذیریم یا به آنها ربط شیعی می افزائیم. و اگر اصولاً عنوانی چنین ربطی نداشته باشد، مقاله‌اش را یا نمی‌نویسیم، یا چاپ نمی‌کنیم.

باری یکی از مؤلفان جدید و نا وارد، برای ما تعدادی مقاله نوشته و آورده بود. بنده وقتی که در غیاب مؤلف، با هم ویراستاران و همکارانم در این باره مشورت می کردم گفتم «ما نمی‌توانیم مقالات بیربط شیعی ایشان را قبول کنیم.» دوستان خندیدند. منظور من این نبود که مقالات ایشان بیربط و ضمناً شیعی است. بلکه منظورم این بود که ما نمی‌توانیم مقالات ایشان را که بی [= بدون] ربط شیعی است، قبول کنیم.

۵. او به موقع حاضر نشد که به سر کار برود.

الف) او به موقع برای اینکه به سر کار برود، یا به سر کار برسد، حاضر یعنی آماده (لباس پوشیده و غیره) نشد.

ب) او زیر بار نرفت و نپذیرفت که به سر کار برود.

۶. در یکی از بنگاههای معاملات ملکی کار به قسم و قسامه کشیده بود. یکی از اصحاب دعوی یا طرفهای معامله، با جوش و جلا، با صدای بلند می گفت: **هیچ قسم بالاتر از قسم حضرت عباس نیست** و حرفش محتمل دو معنا بود.

الف) قسمی که خود حضرت عباس (ع) می خورد.

ب) قسم خوردن به حضرت عباس (ع).

۷. برای رفتن عجله نکنید، تا بخاری را روشن کنیم، مجلس گرم می‌شود.

الف) مجلس بر اثر روشن کردن بخاری، گرم می‌شود.

ب) گرم شدن مجلس، فقط همزمان با گرم شدن مجلس (بر اثر اختلاط و گرم شدن صحبت و غیره است.)

۸. بیژن آبجوهای بسیاری به اسم ماءالشعیر خورد.

الف) بیژن در واقع آبجوهای الکلی می‌نوشید و وانمود می کرد که ماءالشعیر می‌خورد.

ب) او بی گناه بود و آبجوهای بی‌الکل معروفی که ماءالشعیر نام دارد، می خورد.

۹. در یکی از کژتابیهای پیشین به کشمشْ پلو (به سکون شین دوم) که کسی به جای کشمشِ پلو (به کسر یا اضافهٔ شین دوم) به کاربرده بود، اشاره کردم. نظیر دیگر

آن این است که بعضی ها به خانمی که همسر یک پزشک یا دکتر در رشتهٔ دیگر است می‌گویند خانْم دکتر (به سکون میم) حال آنکه باید بگویند خانمِ دکتر (به اضافه یا کسر میم) زیرا خانْم دکتر (به سکون میم) به معنای زنی است که خودش دکتر است، نه زنی که همسرش دکتر است.

۱۰. یک شب، وقتی که به خانه آمدم دیدم که برق رفته است. فرزندم عارف در گوشه‌ای زیر چراغ کم سوئی نشسته بود، و در نور کم داشت به زحمت و با ذره‌بین کتاب ریزی را می‌خواند. پرسیدم: عارف چه کار می‌کنی؟ گفت:

- دارم برای امتحان کتاب می‌خوانم.

الف) برای امتحان ذره‌بین، یا دید خودش.

ب) برای امتحان و درسهای مخصوص به امتحانی که در پیش دارد.

۱۱. پدر شهریار، شاعر غزلسرای ترک زبان معاصر، داستان‌نویس ماهری بوده است.

در این جمله، «شاعر غزلسرای ترک زبان معاصر» وصف شهریار است یا پدر شهریار؟

۱/ ۱۱. پدر مولوی، صاحب عوارف المعارف، اهل بلخ بود.

چه کسی صاحب عوارف المعارف است، مولوی، یا پدرش؟

الگوی این کژتابی مثالهای فراوان و نامحدودی دارد.

۱۲. در صفحهٔ اول روزنامهٔ اطلاعات (مورخ ۱۰/ ۱۰/ ۶۹) این تیتر آمده بود: «با تصویب شورای عالی کار، حقوق کارگران از سال آینده، ماهانه دو هزار تومان افزایش می‌یابد.» ابهام و کژتابی در اول عبارت است معلوم نیست، شورای عالی کار این افزایش را تصویب کرده است یا هنوز تصویب نکرده و این افزایش منوط به اجلاس و رأی آیندهٔ آن شوراست.

۱۳. او مردی سختکوش و به سختی معتاد بود.

عبارت به سختی معتاد بود موهم دو معناست:

الف) به سختیها و شداید عادت داشت یا خوگر شده بود.

ب) به شدت به مواد مخدره و امثال آن «معتاد» بود.

۱۴. امسال سرمای تهران به ارومیه رسیده است.

الف) موج سرمای تهران، از تهران حرکت کرده و به شهر ارومیه رسیده است.

ب) امسال درجهٔ دما یا برودت هوای تهران به حد برودت یا درجهٔ دمای هوای ارومیه رسیده است.

۱۵. سیزدهمین و آخرین فصل این کتاب، دربارهٔ ابن خلدون است.

الف) فقط یک فصل از این کتاب دربارهٔ ابن خلدون است و آن همان فصل سیزدهم است.

ب) دو فصل از این کتاب دربارهٔ ابن خلدون است. یکی سیزدهم، و دیگر فصلی دیگر که آخرین فصل این کتاب است.

۱۵/ ۱. الگوی این کژتابی، مثالهای نامحدودی دارد، از جمله مثلاً:

در ساعت ۹ دیشب چهارمین و آخرین گروه از مهمانهای ما از خانهٔ ما رفتند.

الف) چهارمین گروه همان آخرین گروه بوده است.

ب) دیشب ساعت ۹ دو گروه، یعنی گروه چهارم و آخرین گروه که معلوم نیست گروه پنجم است یا گروه دیگر از خانه ما رفتند.

۱۶. در دایرة المعارف تشیع در مقالهٔ بقعهٔ آقا سید قاسم، نوشته شده است: «زیر گنبد ابیاتی از ترکیب بند محتشم کاشانی نوشته شده که مربوط به سال ۱۲۸۴ ق است.»

الف) کتابت ابیات، یعنی نقش کتیبه مربوط به سال ۱۲۸۴ ق است.

ب) سرودن ترکیب بند محتشم مربوط به سال ۱۲۸۴ ق است.

۱۷. همیشه از کژتابیهای ابیات حافظ بحث کرده‌ایم، حالا خوب است به مصراعی از سعدی بپردازیم که ابهام دارد:

رسد آدمی به جائی که بجز خدا نبیند

الف) آدمی به مقام رفیع و شامخی می‌تواند برسد که جز خدا کسی نمی‌تواند آن مقام و علو مرتبه را ببیند یا حدس بزند.

ب) آدمی به مقام رفیع و شامخ عرفانی و ترک ماسوا می‌رسد که چشم حقیقت‌بین و خداجوی او، از کل ماسوا می‌گذرد و فقط خدا را می‌بیند.

۱۸. در زندگینامهٔ خودنوشتی که در آغاز کتاب حاضر (سیر بی سلوک) نوشته‌ام، در اشاره به روحیه و اخلاق پدرم نوشته‌ام: «دلش می‌خواست که علیل و یک گوشه افتاده و سربار نشود، و نشد.»:

الف) نشد که بشود، یعنی بر عکس آرزویش، علیل و یک گوشه افتاده شد.

ب) آرزویش بر آورده شد و علیل و یک گوشه افتاده و سربار نشد.

۱۹. یک روز یکی از دوستانم را در خیابان دیدم. پس از حال و احوال، پرسیدم کجا؟ گفت:

دارم می‌روم قم شفا بگیرم.

یک لحظه تصور کرد دردی دارد که برای استشفاء از خداوند و استشفاع از حضرت معصومه (ع) عازم زیارت آستانهٔ قم است. اما به قرینه‌های دیگر که گفت منتقل شدم که منظورش گرفتن یعنی خریدن یک دوره شفای ابن سینا است. و برای اینکه ابهام را به سهم خود غلیظ‌تر کرده باشم گفتم:

امیدوارم نجات پیدا کنی.

که نجات هم جز معنای مشهورش نام یکی دیگر از آثار ابن سینا است.

۲. نادر شاه قبل از تاجگذاریش در ۲۴ شوال ۱۱۴۸ ق بغداد را فتح کرد.

الف) تاجگذاری نادر در ۲۴ شوال ۱۱۴۸ ق بوده است.

ب) تاریخ تاجگذاری نادر معلوم نیست و تاریخ یادشده (۲۴ شوال) مربوط به فتح بغداد است.

۲۰/۱. در دایرة المعارف تشیع در مقالهٔ بنی مختار جملهٔ زیر آمده است:

تاج‌الدین ابوالحسن هنگام فتح بغداد به دست مغول به قتل رسید.

الف) تاج‌الدین به دست مغول به قتل رسیده است.

ب) تاج‌الدین به دست مغول به قتل نرسیده، ولی هنگام فتح بغداد به قتل رسیده است.

۲۱. در اخبار تلویزیون در ساعت هفت و نیم بعدازظهر روز جمعه سوم اسفند ماه ۶۹ چنین جمله‌ای گفته شد:

سفیر چین که از اعضای اصلی شورای امنیت است...

الف) خود سفیر چین، شخصاً یکی از اعضای شورای امنیت است.

ب) کشور چین، یکی از اعضای اصلی شورای امنیت است.

۲۲. زندانی بیمار از دست نگهبان غذا نمی‌خورد.

الف) زندانی بیمار از دست نگهبان عصبانی شد. و اعتصاب کرده بود و اصولاً

جیرهٔ غذایش را تحویل نمی‌گرفت و نمی‌خورد.

ب) زندانی بیمار اعتصاب غذا نکرده بود و دوست داشت غذا بخورد، ولی از نگهبان دلخوری‌ای داشت که از دست او یعنی به کمک او غذا نمی‌خورد.

۲۳. یک روز به محض اینکه به منزل رسیدم و سلام و علیک کردم، عیالم گفت: «منیژه با شوهرش تصادف کرده، و دماغش شکسته...»

الف) یک لحظه فکر کردم چه زن و شوهر لاابالی‌ای هستند که طرز راه رفتن در داخل منزل را بلد نیستند و لابد در سرپیچ یکی از راهروها یا اطاقها، به طوری که معلوم نیست مقصر اصلی کیست، صورتهایشان به همدیگر اصابت کرده و دماغ منیژه خانم شکسته است. در اینجا «با کسی تصادف کردن» را به معنای «با چیزی تصادف کردن» فی‌المثل تصادف با تیرسیمانی، تصادف با باجهٔ بلیط فروشی و نظایر آن گرفته بودم.

ب) با توضیح عیالم معلوم شد «با» در اینجا نقش دیگر دارد، و منیژه همراه با شوهرش تصادف کرده و از رهگذر این تصادف، که تصادف اتومبیل بوده است، بینی‌اش شکسته است.

۲۴. در کتاب فارسی اول دبیرستان، رشتهٔ علوم تجربی و ریاضی، قطعه شعری هست سرودهٔ خانم سپیدهٔ کاشانی، شاعر معاصر، تحت عنوان «بهار است و هنگام گل چیدن من» و به مطلع

به خون گر کشی خاک من، دشمن من بجوشد گل اندر گل از گلشن من

و بیت پایانی آن چنین است:

بلند اخترم، رهبرم از ره آمد بهار است و هنگام گل چیدن من

کژتابی در مصراع اول از همین بیت پایانی است، که به دو صورت خوانده می‌شود:

الف) بلند اختر، صفت مقدم برای رهبر. یعنی رهبر بلند اخترم از ره آمد. یا با تفصیل بیشتر، آنکه هم رهبر من است و هم بلند اختر من است، از ره آمد.

ب) شاعر بلند اختر و سرافراز است که رهبرش از سفر آمده است. به تعبیر دیگر من بلند اختر هستم، از آنروی که رهبرم از ره آمده است.

۲۵. یکی از فرزندانم که در کلاس اول دبستان درس می‌خواند، یک روز از من معمائی پرسید. گفت: حسنی دیروز که دیکته داشتیم همه‌اش را غلط نوشته بود، با وجود

این معلم به او نمرهٔ ۱۹ داد. راستی من جوابش را نمی‌دانستم. خودش توضیح داد که حسنی فقط کلمهٔ «همه» را غلط نوشته بود، بنابراین قانوناً باید نمره‌اش ۱۹ بشود!

۱/ ۲۵. فرهنگ معین «غلت» را «غلط» نوشته است.

الف) کلمهٔ «غلت» را به صورت «غلط» نوشته است.

ب) کلمهٔ «غلت» را به نادرستی، فی‌المثل به صورت «قلت» یا «قلط» نوشته است.

۲۶. در زبان فارسی کتابهای امثال قرآن زیاد نیست.

الف) در زبان فارسی کتابهائی که در زمینهٔ امثال (مثل های) قرآن باشد، زیاد نیست.

ب) در زبان فارسی کتابهائی که نظیر قرآن باشد، زیاد (بلکه هیچ) نداریم.

۲۷. او با میوه‌جاتی نظیر سیب و گلابی و خیار و بستنی از ما پذیرائی کرد.

این عبارت موهم این معناست که بستنی هم جزو میوه‌جات است.

اصولاً این الگو کژتاب است، مثال دیگر:

۱/ ۲۷. در این آزمایشگاه به فلزاتی نظیر روی و مس و آهن و چوب نیازمندیم.

که موهم این معناست که چوب هم جزو فلزات است.

۲۸. به حسن ختام رسیده‌ایم و دریغا که جملهٔ کژتاب طنز آمیزی برای پایان مقاله ذخیره نکرده‌ایم، ناچار عبوس زهد می‌شویم به یک کژتابی جدی که در شعر حافظ مشاهده می‌شود، می‌پردازیم. زیرا از یاد نباید برد که همواره در این مقالات دست و پنجه‌ای با بعضی ابیات حافظ نرم کرده‌ایم و حافظ پژوهان را بدینوسیله به وادی لغزان این مقالات کشانده‌ایم.

خواجه می‌فرماید:

گوهری کز صدف کون و مکان بیرونست طلب از گمشدگان لب دریا می‌کرد

ظاهراً «گوهری» که در آغاز بیت آمده است فاعل جمله است. یعنی گوهری که چنان صفتی داشت، دَر جستِ و جوی گمشدگان لب دریا بود. واقع آن است که «گوهری» مفعول است و فاعل آن همان «دل» در بیت اول غزل، یعنی در بیت قبلی است.

در بیت قبلی گفته بود: سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد / و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد. حالا در دنبال همان معنا می‌گوید آن دل جستجوگر، «گوهری»

را که در صدف کون و مکان نگنجیده بود، از عده‌ای ناوارد و ناشی و ناتوان که خودشان گمشدگان لب دریا بودند، تا چه‌رسد به اینکه غواصان ژرفکاو و گوهریاب باشند، سراغ می‌گرفت.

به پایان آمد این دفتر، میان سکر و صحو و خواب و بیخوابی
بپرهیزید تا جایی که بتوانید و بتوانیم و بتوانند از ابهام و کژتابی

نقش قافیه در آفرینش معنا

تاکنون هر چه گفته‌اند از دست و پاگیری کُند و زنجیر وزن و قافیه بوده است که به ادعای مدعیان، دست و پای شاعران [بی‌دست و پا را] می‌بسته است و طایر تخیل بلند پرواز ایشان را از بال‌گشودن در آفاق اندیشه باز می‌داشته است.

مولانا شکوه و شکایتش را از وزن و قافیه، هم به زبان وزن و قافیه بیان کرده است: در دیوان کبیر:

رستم از این بیت و غزل ای شه و سلطان ازل
مفتعلن مفتعلن مفتعلن کشت مرا
قافیه و مفعله را گو همه سیلاب ببر
پوست بود، پوست در خور مغز شعرا

و در مثنوی (دفتر اول):

قافیه اندیشم و دلدار من / گویدم منديش جز دیدار من
خوش نشین‌ای قافیه اندیش من / قافیهٔ دولت توئی در پیش من

قافیه در اوجگرائی و حضیض پیمائی شعر قدیم فارسی، دوشادوش و در کنار، و

بلکه فراتر، در ذات شعر بوده است. پس نمی‌تواند هم باعث اعتلای آن شده باشد و هم باعث انحطاطش، مگر آنکه نقش آن تفاوت و تحول کیفی یافته باشد. قافیهٔ شعر پس از جامی و تا زمان نیما همان قافیهٔ شعر قبل از جامی بوده است. راستی چرا وزن و قافیه برای نظامی و سعدی و حافظ و مولانا و دیگر بزرگان شعر فارسی دست‌وپاگیر نبوده است؟ هر شاعری که شناخت درست‌تری از گنج پرعجائب قافیه داشته، و بندگی قافیه را به شرط مزد نمی‌کرده است، توانسته است از امکانات فراوان این کلمه در ابلاغ و حتی آفریدن معنا، صرفهٔ بسیاری ببرد و به بال قافیه بپرد.

از متأخران، نیما اولین کسی بود که نقش و اهمیت قافیه را جدی گرفت، یعنی تکرار بیروح قافیه در شعرای بازگشتی و پیروان آنان که فقط بظاهر به قافیه یا به ظاهر قافیه اعتقاد داشتند، نگرانش کرد. و بر آن شد که باید روح قافیه را نگه داشت و زهر تکرار بیروحش را گرفت. این نگرش و نگرانی ناظر به نیمی از نقش قافیه بود. قافیه‌ای که قرنها پیوند آلی و ارتباط حیاتی‌اش را با سایر اجزاء و عناصر شعر بریده بود و دست شکسته‌ای بود وبالِ گردن شعر. نیما می‌توانست به آن نیمهٔ دیگر نقش قافیه- یعنی دخالت در آفرینش معنا - نیز ژرفتر بنگرد و حضور قلب را به قافیه بازگرداند؛ ولی شاید از این منظر به قافیه ننگریسته بود. وقتی که در دو نامه می‌گوید «عقیده‌ام بر این است که مخصوصاً شعر را از حیث طبیعت بیان آن به طبیعت نثر نزدیکتر کرده به آن اثر دلپذیر نثر را بدهم تا... از تمام بیت بوی قافیه بلند نباشد». حرف شگرفی زده است. باری شعر خوب (و هنر خوب) را قواعد سهل و ساده پدید نیاورده است. برعکس، بیقاعدگی غالباً به سهل‌گیری و سپس به انحطاط انجامیده است. روی سخن و اعتراض من بیشتر با امثال کسروی است که بخطا (و به یک معنا تا حدودی بصواب) تصور می‌کرد غزل یا انواع دیگر شعر را وزن و قافیه می‌سازد و می‌گفت حافظ مگس و قفس را کنار هم می‌چیند و مثل دانه‌های تسبیح به نخ وزن می‌کشد و شعر «می‌سازد»، و نمی‌توانست بدرستی رابطهٔ قافیه (یعنی کلمهٔ قافیه) را با بقیهٔ کلمات مصرع یا بیت دریابد، و تصور می‌کرد این رابطه همیشه یکسویه و تحدیدی و تحمیلی است و نمی‌خواست یا نمی‌توانست بداند رابطهٔ قافیه با دیگر کلمات، رابطه‌ای دو سویه و معنا آفرین است؛ و می‌پنداشت شعر از جمله حافظ، صرفاً معنای غالباً مبهم و مهملی را به وزن و قافیه درمی‌آورند، حال آنکه شاعر خوب چیزی را به وزن در نمی‌آورد، و اصولاً وزن را آنقدر که مدعیان حس

می‌کنند حس نمی‌کنند، و اگر هم از وزن و قافیهٔ مجرد، مخلوق معلولی بسازد و خود شعرش بنامد قبول‌خاطر و شناخت لطف سخن با دیگرانست. وزن ظرف اندیشهٔ شاعرست، ظرفی که (از صفای می و لطافت جام / به هم آمیخته است جام و مدام...) از مظروف بازش نمی‌توان شناخت. تقارن و توازن که در طبیعت به حد وفور یافت می‌شود، اسراف طبیعت نیست، بر عکس، قاعده و صرفه‌جویی طبیعت است. آزادی بیحد و مرز، آزادی مطلق، در جهان طبیعی و انسانی یافت نمی‌شود. آزادی مطلق همانا هرج‌ومرج مطلق است. نظم در جهان و در نگرش انسان (مخصوصاً انسان‌هایی که موزون‌اندیش و مضمون‌اندیش است) همانا حد آزادی است؛ حد معنا دهنده به آزادی است، حدی است که آزادی را از اطلاق و از بی‌تفاوتی و تعطّل و ترجیح بلامرجح بیرون می‌آورد. همچنانکه قافیهٔ مرگ، پیش و بیش از آنکه به زندگی، خاتمه بخشد، معنا می‌بخشد.

اگر قافیه نبود حافظ نه از بادهٔ کهن دو منی می‌داشت و نه با دو یار زیرك انجمنی. و به صرافت نمی‌افتاد که در این چمن نه گلی مانده است نه سمنی و هیچکس در نمی‌یافت که مزاج دهرتبه شده است و باید به فکر حکیمی باشند و رای بر همنی؛ باری گنج قافیه همچنان با طلسمات عجائبش نامکشوف می‌ماند و چنان عزیز نگینی به دست اهرمنی می‌افتاد. یا اگر می‌خواست گل برافشاند و می در ساغر اندازد دیگر نمی‌توانست فلک را سقف بشکافد و طرحی نو دراندازد و به یادش نمی‌آمد که جویندهٔ بهشت عدن را دلالت به خیر کند و به پای خم ببرد و از همانجا یکسر به حوض کوثر اندازد.

قافیه (و وزن) فقط به ظاهر دست‌وپاگیرند ولی بشرط آنکه اسم اعظمش را بدانید بال و پر پروازست. همانا پری است که سیمرغ معنا را از قاف انزوا و از مکمن غیب، بیرون می‌کشد. در قافیه همانقدر معنا و فحوا نهفته است که در قیافهٔ انسان. قافیه قیافهٔ انسانی شعرست.

اولین مصراع غزل یا قصیده، معمولاً بدون دلواپسی و نگرانی قافیه از نهانخانهٔ ضمیر شاعر بیرون می‌خرامد: در ازل پرتو حُسنت ز تجلّی دم زد. که بیان یک عقیدهٔ اشراقی عرفانی است که خدا را فاعل بالتجلّی می‌داند؛ و چون مصراع اول است، کوته‌پروازست، پرواز بلندش را باید در مجال واسعتر: در مصرعها و بیتهای آینده سراغ گرفت. در اینجا باصطلاح غزل از جا کنده می‌شود و می‌خواهد پرواز کند، و هنوز بال

گشوده/ نگشوده سنگینی وزنه‌ای را به پایش احساس می کند: قید قافیه: عالم زد، آدم زد، نامحرم زد، برغم زد، در خم زد، خُرّم وام زدهای دیگر بی‌ترتیب و در حالت آشوب نخستین در سر آغاز خلقت، در ذهن شاعر جولان می کند. نظم را باید از اینهمه بی‌نظمی بیرون کشید: معانی بیشکل نیز بوفور و فراوانی در دل شاعر جوش می‌زند و در تمنای شکل یافتن است. شاعر از حُسن ازلی سخن گفته است و باید همچنان از عهده‌اش بیرون بیاید، پس از حسن یا همزمان با جلوهٔ حسن (بسته به اینکه جهان را قدیم ذاتی یا زمانی بدانیم) لاجرم عشق باید پدید آید، عشقی عالم‌سوز و عالم‌ساز. از خدا و تجلی سخن به میان آمده و اینک منطقاً باید از ما سوی الله که تجلیات او هستند سخن به میان آید. و از میان قافیه های هیولانی که تشنهٔ صورت‌اند عالم از همه مناسب‌تر می‌نماید و لذا تقدم می‌یابد و به روشنای ذهن شاعر می آید. معنا، قافیه، وزن، کلمه، دستور زبان، در ذهن شاعر می چرخد و می چرخد و بیرونشدی می‌جوید. گویی رگبارهای هزاره‌ای در می‌گیرد و رعد و برق می‌تازد و می‌توفد و سپس ناگهان همه چیز آرام می گیرد. معنا شسته و رفته، خلعت لفظ پوشیده و کمربند قافیه بسته، از غیب عمی بیرون می خرامد: عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد. سپس به رهنمای الههٔ قافیه، آدم و فرشته در این عرصه ظهور می کنند و به طلبکاری عشق بر می‌خیزند. باز هم معانی بکر و بیشکل عارفانه، در دل شاعر پر می‌زنند و شکل می‌خواهند و شاعر به یاد می آورد یا می‌اندیشد که فرشته عشق ندارد و آدم قابلیت عشق دارد. ولی آدم مقید به زدن است شعر بارها به آخرین حدش که پرتگاه و بلکه پناهگاه قافیه و ردیف است سفر می کند و آدم را با خود می‌برد و باز می گرداند و در این گیر و دار ناگهان می‌بینیم حسن ازلی از بی‌عشقی فرشته: عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد. نکتهٔ دشوار اینجاست که روند آفرینش و زایش شعر و تأثیر و تقابل کلمهٔ پایانی یعنی قافیه را که سلسله جنبان غوغای کلمات و معانی در ذهن شاعرست، بر کلمات دیگر و ناگهان آغوش گشودن آنها را بسوی یکدیگر، با عدسی حساس کدام دوربین می توان به دام انداخت و تثبیت و تصویر کرد؟ کلمه و وزن و قافیه که به هر حال چیزی جدا و بیش از کلمه و در واقع معناهای بیشکل و جویای شکل نیستند، بارها مانند الکتریسته از هر دو سوی مفتول افاعیل وزن به این سو آن سو می رود و پیامهای ناقص می‌برد و می آورد تا آن پیام درست و کامل ناگهان پدید آید. هنر همیشه ناگهانی پدید می آید. قافیه حکم کلید یا آتش‌زنه را دارد. و پس از

مصراع اول که غالباً قافیه‌اش با خودش به عرصه می آید ، قافیه برای ابیات بعدی حکم مهار و زهوار دارد که غزل (یا قصیده) را قاب می گیرد . قافیه همنوا کنندهٔ نواهای گهگاه ناهمساز غزل است. و شعر را که از سوی افقی پیوند معنایی دارد از سوی قائم هم با تکرار دلپسند و مطمئن کنندهٔ کلماتِ همسان و همصدا ، مرتبط و منسجم می سازد .

نکتهٔ مهمی که نباید از نظر دور داشت این است که شعر (و هر هنر دیگر) فقط در لحظهٔ سرودن یا آفریدن آفریده نمی‌شود و اگر گفتم ناگهان پدید می آید یعنی ناگهان پدیدار می شود ولی از آن پیش، واز دیرباز درنهانخانه ضمیر شاعر در حالت کمون و در همان هیأت آشوبناك نخستین وجود دارد . قافیه تلنگری برای احضار معناست- نقش یاد آورنده و بیدار کننده دارد . بهانهٔ تداعی است. گشن گیری معنا با امداد قافیه صورت می بندد .

باری، قافیه همانقدر که بظاهر آزادی شاعر را می گیرد همانقدر به او آزادی می بخشد . اگر قافیه که کنایتی از «بازگشت ابدی» در خود دارد نباشد ، شاعر در برابر آزادی بی‌منتها که همانا هرج و مرج بی‌منتهاست قرار می گیرد . به یک معنا آزادست که هر چه می خواهد بگوید ، ولی این امکان بقدری شدیدست که به امتناع می‌ماند و به درماندگی و بلا تکلیفی می‌انجامد . اتفاقاً قافیه آزادی می بخشد چون به یک تعبیر از پیش حدوداً معلوم است و به بر آمدن آرزو و سر آمدن انتظار می ماند . ابتدا دقیقاً نمی دانیمش و نمی شناسیمش، بعد که دیدیم و درست آمد و به جا افتاد ، می بینیم همانست که می خواستیم. اگر می گویند «در تنگنای قافیه خورشید خر [= خَورْ] شود » به این جهت است که لابد نمی دانسته‌اند گذرگاه عافیت تنگست. هرگز در دیوان حافظ (بعنوان شعر متعالی) تنگنای قافیه ندیده‌ایم که خورشید را خر کرده باشد . اصولاً چنانکه حکمت عامیانه می گوید شاعر نباید شعری بگوید که در قافیه‌اش بماند ، و بسته به این است که شناخت شاعر از قافیه تا چه حد باشد . قافیه، توسنی است که سوار ناشی را بر زمین می‌زند ولی وقتی که سوار خود را فحل و فارس بداند رکابَ می‌دهد و ریگ آموی و درشتیهایش را پرنیان می بیند .

مولوی می گوید :

قافیه اندیشم و دلدار من   گویدم مندیش جز دیدار من

ولی واقعاً اگر هم در این بیت به دیدار یار اندیشیده است به مدد قافیه بوده است

(همچنانکه مثنوی معنوی و غزلیات شمس سرشار از مواجید و مواعید دیدار یارست و آکنده از قافیه) در اینجا نفی قافیه را با اثبات قافیه بیان کرده است. همچنانکه نفی استدلال و استدلالیان را هم بصورت استدلال و با قضیهٔ منطقی (پای استدلالیان چوبین بود / پای چوبین سخت بی‌تمکین بود) پیش کشیده است.

یک نکتهٔ اساسی دیگر در جهت نفی حکمت از قافیه را گمان می‌کنم نیما مطرح کرده باشد که می‌گوید در غالب شعرهای قدیم (یا بیشتر در مثنویها) معنای مراد و منظور شاعر در هر بیت فی‌الواقع به اندازهٔ یک مصرع بوده، ولی چون الزام قافیه در کار بوده مصراع دیگر را صرفاً برای قرینه‌سازی آورده است. این حرف تا آنجا که مصداق خارجی دارد درست است ولی بصورت یک اصل درست نیست. بلکه بر عکس چه بسا مخصوصاً در مثنویها به ابیاتی برمی‌خوریم که در یک مصراع معنای منظور بیان شده و مصراع دیگر که به قول ایشان به الزام قافیه و به قصد قرینه سازی آمده است، هنرمندانه‌تر است، یعنی حتی عذر خواه بی‌برگ و نوایی مصراع اول (یا دوم) هم شده است.

دیگر اینکه از سایر ارزشها و اهمیتهای زیبایی شناختی قافیه، از جمله از ارزش بصری و سمعی‌اش، از چشم‌نوازی و گوشنوازی‌اش نباید غافل بود. پیاپی و زیر هم آمدن قافیه‌ها در غزل و قصیده، در کتابت و قرائت دلنشین است. ممکن است این خصیصه را در انس وعادت ما بدانید و نه در نفس قافیه؛ ولی مسلّم است که کاربرد قافیه مُقدّم بر این انس و عادت ماست، مگر اینکه مراد از عادت همانا نظم‌اندیشی و نظم دوستی بشر باشد که با نظمها و موزونیهای جهان دوروبر خویش از کودکی خوگر شده است و به قول حافظ «مرغان باغ را قافیه سنج» دیده است.

دیگر آنکه قافیه که بهرحال کلمه‌ای از کلمات بیت و مصراع است کلمه‌ای عادی نیست، کلمه‌ایست مسئول و مهمتر و حساستر از سایر کلمات، و از دو سو (افقی و قائم) در ساختمان معنایی و شکلی شعر (قصیده و غزل و قطعه و ترجیع‌بند و غیره) دخیل است. کلمهٔ قافیه از نظر تعیین تکلیف یک بیت ارزشی بیش از یک کلمه دارد. و این شاید معلول ساختمان حمله در زبان فارسی باشد که فعل غالباً در آخر جمله می‌آید و غالب قافیه‌ها فعلی است. (از تقریباً ۴۹۴ غزل حافظ، قافیه یا ردیف بیش از ۳۰۰ غزل یعنی سه پنجم مجموع غزلیات، فعل است.)

ردیف متمم قافیه و در حکم آنست و نقش و اهمیتش همانند قافیه است. جالب

اینجاست که تا آنجا که من می‌دانم- و این نکته محتاج غور و تحقیق بیشتر است- در شعر اروپایی و نیز در شعر عربی که وجوه اشتراك فراوان (از جمله در عروض و قافیه) با شعر فارسی دارد، ردیف وجود ندارد و مختص شعر فارسی است. منظور از ردیف کلمه‌ایست که بعد از قافیه می آید و همراه با آن درتمامی ابیات به یکسان تکرار می‌شود. در بیت زیر:

چو آفتاب می از شرق پیاله بر آید　　ز باغ عارض ساقی هزار لاله بر آید

چنانکه پیداست پیاله و لاله کلمات قافیه‌اند و برآید که پس از قافیه تکرار شده ردیف است. شاید که خواص شعرای ایرانی که به اهمیت و راز قافیه پی برده بوده‌اند، ردیف را که هم در حکم قافیه هست و هم نیست به قافیه افزوده‌اند تا بتوانند نیرو و امکانات قافیه را گسترش بدهند و هم به تکرار قافیه- در مقایسه با تکرار ردیف- طراوت تازه‌ای ببخشند (از ۴۹۵ غزل حافظ، ۳۳۰ غزل یعنی درست دو سوم مجموع غزلیاتش مُردف یا ردیف‌دار است).

انحطاط قافیه و سوءِ استفاده از امکانات آن که در ساختن معنای مصراع و بیت سهیم است در آنجا بود که شاعران و بلکه ناظمان قصیده‌سرای لفظ‌گرای مطنطن‌گو، بویژه در دورهٔ بازگشت ادبی و پس از آن، نقش طبیعی قافیه را نشناختند و از همین روی آنقدر بر قافیه بار اضافی تحمیل کردند که دیگر بار معنی را نتوانست کشید و از رمق افتاد و این ضایعه را مضمون بازان قافیه‌پرداز باعث شدند.

اعتراض نیما یوشیج به این گرایشهای افراطی بیمارگونه و تکرارهای بی‌طراوت بود که تا زمان او هم ادامه داشت. این قافیه دیگر رج زده می‌شد و گاه با ردیفش بر سر هم سوار شده و به صورت پیش ساخته در انجمنهای ادبی به معرض استقبال و نظیره‌گویی و طبع آزمائی گذاشته می‌شد. کارآیی قافیه از دست رفته بود و قافیه بجای آنکه یار شاطر معنا باشد، بار خاطر آن بود. کاری که نیما از آن غافل بود، یا از آن طفره رفت این بود که قافیهٔ پژمرده را احیا کند، و بر نقش آن در آفرینش معنا، تأکید کند. گویا بیماری و بحران قافیه را چاره‌ناپذیر یافته بود. نکند انحطاط امروزهٔ شعر نو، کفارهٔ کفران نعمت باشد، کفرانِ نعمت قافیه! یا باز نشناختن حقِ قافیه و نقش آن.

زبان خموش ولیکن دهان پر از عربی است

آنچه در این مقاله می آید ، بیشتر درد دل گویی و همسخن جویی است تا تحقیق و تتبّع[1] ، و نیز به یاد آوردن این حقیقت محجوب مانده که زبان عربی، جزو سرشت و سرنوشت تاریخی ماست هم زبان دین و آیین ماست هم کلید و کلید دار فرهنگ دیرین پیشین ما ، و هم مشکل گشا (اگر چه به زعم بعضی از روشنفکرانِ سره‌نویس ناسره‌اندیش، مشکل‌افزا)ی زبان امروزین ما.

پر واضح است که خط ما عربی است. اگر بعضی سر مناقشه داشته باشند ، لااقل این مسلم است که قطع نظر از منشأ خط فارسی با خط عربی یکی است. اکثریت عظیم امهات آثار دینی و فکری و علمی و هنری ما (جز شعر) به عربی است یا آمیخته به عربی تا به آن حد که کمتر اصطلاح فلسفی و کلامی و فقهی و اصولی و منطقی و علمی و ادبی به فارسی داریم، و بی‌دانستن عربی، و سپس احاطه به آن اصطلاحات و آن علوم و فنون،

---

۱ . ولی به دو کتاب کم حجم و پرمعنا باید اشاره کنم: نخست پیام من به فرهنگستان اثر شادروان محمد علی فروغی که در سال ۱۳۱۵ نوشته شده و اخیراً هم تجدید چاپ شده است (تهران، پیام، ۱۳۵۴) و دیگر دو مقاله پیرامون نثر فارسی و واژه‌سازی نوشتهٔ داریوش آشوری (تهران، آگاه ۱۳۵۷) که هر دو هوشمندانه به بحرانها و نوسانهای گذشته و حال زبان فارسی پرداخته‌اند. همچنین فصل «زبان فارسی» و آخرین فصل از کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام تألیف شادروان استاد مطهری.

همواره چون امروز، دست ما کوتاه و خرما بر نخیل خواهد بود.

قرآن (و به قول شادروان مطهری زبان عربی زبانی است که حیات و هنر و توش و توان و دیرندگی و بالندگی‌اش را از همین کتاب دارد و در یک کلام، زبان عربی زبان یک کتاب است نه زبان یک قوم) و آنچه از پیامبر و ائمه و پیشوایان دین، اکثر آنچه از فلاسفه و حکما و متکلمان و عرفا و فقها و محدثان و علما و مورخان، تا پایان قرن سیزدهم و نیز حتی بعضی از متون مهم در قرن حاضر [۲]، به عربی است و استثنا آنقدر کمیاب است که خود قانون و قاعده را ثابت می‌کند. دانشنامه بوعلی با هر قصد و هر تکلف نوشته شده باشد جز اینکه خود استثنایی است در میان آثار متعدد بوعلی، ثابت کرده است که به فارسی نمی‌توانسته‌اند الهیات و طبیعیات نوشت؛ همچنین زادالمسافرین ناصر خسرو و یا دُرّة‌التاج فارسی قطب‌الدین شیرازی را که دشوارتر و دیریاب‌تر از عربی محض‌اند! تا عربی ندانیم نمی‌توانیم بخوانیم و بفهمیم. به علاوه، چنانکه گفته شد، ابتدا باید حکمت و کلام و بسی علوم و فنون دیگر دانست تا سپس بتواند معنایی از این متون مستفاد کرد.

شعر نیز که خود فارسی‌ترین میراث ماست، بهترین گیرندهٔ کلمات عربی، یعنی گیرنده و گوارندهٔ بهترین کلمات و ترکیبات عربی بوده است. وزن شعر فارسی هم عمدتاً مبتنی بر اسالب و اوزان و قواعد و قوالب عروض عربی است.

اینک در گذار از این گردنهٔ حساس تاریخی، جز با تأمل در میراث گذشته و گذشتگان خویش و تمسک به آن نمی‌توانیم به خود آییم و از این [احساس] ذلّت و زبون اندیشی بدر آییم.

گروهی که در اسلام جز قشر نمی‌بینند و جز قشری مسلمانان قشری و لاجرم خود به یک معنا اهل قشر و نگرانِ قشر و قشری‌نگرند، بین فتح ایران در اوایل قرن اول هجری به دست مسلمانان، که فریادرس فرهنگ محتضر باستانی ما شد، و هجوم مغولها که به زندگی و زیبایی و دانش و دانایی ابقا نکردند، چندان فرقی نمی‌نهند، و تبرّیٰ از ایران اسلامی را بصورت تولّی به ایران باستان درآورده‌اند. ولی این چگونه منطقی است

---

۲. از جمله اعیان الشیعه اثر سید محسن امین عاملی در ۵۶ مجلد، و الذریعه‌ی آقا بزرگ تهرانی در ۲۵ مجلد، و الغدیر علامه عبدالحسین امینی در احتمالاً بیش از ۱۲ مجلد و تفسیر المیزان تألیف علامه طباطبائی در ۲۰ مجلد که به فارسی هم ترجمه شده، و همه محصول قرن حاضرند.

که ایران ۲۰۰۰ سال پیش را می‌شود و می‌باید دوست داشت ولی ایران ۱۰۰۰ سال پیش را نمی‌شود و نمی‌باید. طبیعی‌تر این است که انسان پدرش را از پدربزرگش بیشتر دوست داشته باشد.

برای اینکه بحث بیش از این کلافه نشود، می‌توان آن را به دو شعبه تقسیم کرد: نخست اهمیت زبان عربی بعنوان مفتاح فرهنگ اسلامی و ایران اسلامی، و دیگر اهمیت و نقش زبان عربی در زبان فارسی، که موضوع این مقاله است.

شاید اهل تحقیق درست‌تر و دقیقتر بدانند که زبان و بیشتر نثر امروز فارسی گرفتار چه بیماری و چگونه بحرانی است. ولی آنچه بنده می‌بینم ضعف و نقاهت امروزهٔ این زبان است. نثر امروز فارسی علاوه بر این که نمی‌تواند محمل ترجمهٔ فی‌المثل کانت و هگل قرار گیرد، که صرفاً یک مشکل زبانی نیست، بلکه از عهدهٔ بیان ما فی‌الضمیر بعضی از نویسندگان اعم از داستان نویس و مقاله‌نویس هم برنمی‌آید. یا شاید اهل زبان و اهل زمان، چنانکه باید، از عهده برنمی‌آیند که همانا دو وجه از یک مشکل است.

یکی از دلایل و بلکه علل این نقاهت، در فرط فاصله و فراقی است که بین امکانات و استعدادات گذشته و امروزین زبان فارسی افتاده است.

عده‌ای از اهل زبان و زباندوستان یا زبانشناسان و بیشتر متفنّنان گرفتار این گمان شده‌اند که راه دادن به مفردات و ترکیبات عربی بزرگترین خطری است که در گذشته و حال، زبان شیرین فارسی را تهدید و گاه تباه کرده است. این حرف تا آنجا که مصداق و نمونه دارد درست است ولی بعنوان یک قاعده و اصل درست نیست، و مسلم است که بدون پیوند با زبان عربی، و استعانت از این زبان ورزیده و کارآزموده، میراث علمی و ادبی، و نیز صرفاً زبان و نثر فارسی به آن حد از غنا که رسیده بود، نمی‌رسید. ولی میزان و نحوهٔ استفاده از مفردات و ترکیبات عربی را طبع و ذوق سلیم - که فصاحت را با مشق و مرور در آثار فصحا آموخته باشد - تعیین می‌کند، حکم کلی نمی‌توان کرد، به قول سعدی:

سماع ای برادر نگویم که چیست   مگر مستمع را بدانم که کیست

مفردات و ترکیبات عربی در شعر حافظ و شعر و نثر سعدی فصاحت آفرین است، ولی در تاریخ وصاف، و دُرّهٔ نادره، فضیحت آور و ناقض غرض است. هدف بنده، دفاع از ضایعات و سقطات قدیم نثر فارسی نظیر مرزبان نامه و حبیب‌السیر و دُرّهٔ نادره و

همان تاریخ وصاف نیست. چه اصلاً تاریخ وصاف فارسی نیست. عربی هم نیست، ولی هم لغات عربی دارد و هم فارسی. چیزی است مانند زبان اردو، که اخیراً هم به همت آقای آیتی به فارسی ترجمه شده است![3] یک دلیل بر اینکه صرفاً ایراد مفردات و ترکیات عربی، مخصوصاً در حد لازم و معقول، نثری را بد و بیمار نمی‌کند این است که مدعیان همواره نمونه‌ای افراطی ارائه می‌دهند، و جز مثالهایی که نام بردم، مثلاً به نثر محمد قزوینی اشاره می‌کنند نه نثر محمد علی فروغی. حال آنکه در نثر و نگارش فروغی، مانند مقتدایش سعدی، مفردات و ترکیبات عربی کم نیست. منتها قوّهٔ متصرفه باید داشت. در قدیم عده‌ای بی‌هنر و فارسی مدان با افراط در بکار بردن کلمات عربی و عربی‌زدگی، پدر زبان فارسی را در می‌آوردند - یعنی می‌خواستند درآورند و حالا هم عده‌ای با افراط یا تفریطی همسان و در جهت عکس، یعنی با تلاش عبث در عربی‌زدایی و کوشش در سره‌نویسی همان کار را می‌کنند یا می‌خواهند بکنند. و زبان امروز فارسی را گرفتار وسواس بیمارگونه و بیهوده‌ای می‌سازند. حتی متعصب‌ترین منکران زبان عربی، یا منکران راه دادن کلمات عربی، نمی‌توانند ردّیه یا دفاعیه‌ای در بیان مراد خویش بی‌استفادهٔ معقول و ناگزیر، از کلمات عربی بنویسند، مگر اینکه تکلف را از حد بگذرانند و چیزی مانند بعضی طبع آزمائیهای یغمای جندقی و افشار بکشلوی قزوینی و بعضی تمرینهای ناموفق کسروی (جز در تاریخ مشروطه) یا طبع فرسائیهای اخیر آقای پرتو اعظم تحویل مردم دهند.

مشکل فارسی نویسی امروز ریشه در چند چیز دارد. نخست در قدمت و سنت نداشتن نثر نویسی فارسی، که صرف نظر از استثناهای اندکشمار، نثر نویسی در قدیم چندان رواج و رونقی نداشته بوده است؛ و غلبه با شعر و عربی‌نویسی بوده است. می‌توان گفت ۹۵ درصد از متون اساسی ما، چه در تاریخ، چه در جغرافیا، چه علوم طبیعی چه علوم عقلی و شرعی به عربی است. کمابیش ۹۰ درصد ادبیات فارسی هم شعر است. و اوج ورزیدگی و کارآیی و رسایی و رعنایی و شیرینی و شیوایی زبان فارسی در شعر است[4] (پیداست که شعر نو جز چند استثنا داخل در این حکم نیست). باری، و نثر نویسی هرگز از حد تفنن فراتر نرفته است. نثر ادبی هنری قدیم در اوجش درصدد و در

---

۳. تحریر تاریخ وصاف، به قلم عبدالمحمد آیتی (تهران، بنیاد فرهنگ، ۱۳۴۶).

۴. فروغی و آشوری هم بر این قول‌اند.

آرزوی آن بوده که به شعر تشبّه کند و پا به جای شعر بگذارد، چنانکه سجع (قرینه قافیه در شعر) غالباً از لوازم آن بوده است. و چون موضوع و محتوای مستقلی و هدف دیگری جز شاعرانگی نداشته، از فی‌المثل مقامه‌نویسی به مقاله‌نویسی نپرداخته است. (مجالس سعدی در مقایسه با گلستان‌اش استثنایی درخشان ولی کمیاب و کم‌نظیر است) و غالباً همان چیزی بوده است که در حقش گفته‌اند:

از شعر برون آمده نثرش نتوان خواند — مانند تکلتو که نه زین است نه پالان

دیگر اینکه - با اندکی خروج از حریم بحث - بعضی از نویسندگان امروز گویی با الگویی از پیش ساخته می‌نویسند و با فراغ بال و با قلم خویش نمی‌نویسند و لاجرم مافی‌الضمیر خویش را چنانکه می‌باید و می‌خواهند بیان نمی‌کنند. یعنی همانطور و با همان کلماتی که فکر می‌کنند نمی‌نویسند، و این تفرقهٔ خاطر می‌آورد، یا خود ناشی از تفرقهٔ خاطرست، و قلم بر صاحب قلم می‌شورد و توسنی می‌آغازد. این مشکل را می‌توان مشکل نفسانی نویسندگی دانست ولی وسواس سره‌نویسی و عربی‌زدایی می‌تواند در وخیمتر کردن آن مؤثر باشد. مرحوم فروغی در پیام من به فرهنگستان توصیه می‌کند که هر وقت لغتی عربی به ذهن آمد یا خواست به قلم جاری شود، بر نویسنده است که بیندیشد آیا لغت، سهل و سادهٔ فارسی بجای آن می‌تواند آورد یا نه. این توصیه و تعهد گاه مفیدست ولی غالباً بیفایده و حتی در بعضی مواقع دست و پاگیرست. چه اگر آن لغت سهل و ساده جزو واژگانِ زندهٔ نویسنده بود و نویسنده نسبت به آن حضور ذهن داشت چرا نباید همان اول به ذهنش یا قلمش جاری شود؟ ضرر بارزش این است که جلوی تسلسل فکر و روانی قلم را می‌گیرد. از اینها گذشته، چرا باید هنگام فارسی نوشتن، حالت ترجمه کردن داشته باشیم؟

سوم که بیشتر مورد بحث ماست اینکه بعضیها چنان پروایی از لغات عربی دارند که علاوه بر از دست دادن یا از دست نهادنِ صرافت طبع در نویسندگی، مرتکب دو خبط و خطا می‌شوند: نخست اینکه ریاضت کشانه به نوشتن نثری بی‌چاشنی و بی‌نمک قانع می‌شوند، دوم که مهمترست اینکه واژگان خود را بیش از حد «خود آگاه» و ترسنده و رمنده و متکلف و فقیر می‌سازند. محدود کردن تصنعی واژگان اگر از محدودیت فکر ناشی نباشد به محدود کردن آن منتهی خواهد شد. البته گستردگی و غنای واژگان، فقط یکی از ارکان و لوازم عمیق اندیشی و دقیق‌نویسی است.

دیگر از دلایل ناقص و نارسانویسی فارسی امروز در انس و الفت نداشتن با نوشته های فصحای قدیم است. یعنی ناخود آگاهمان باید با شگردها و شیوه‌های پیشینیان که چگونه از تنگناهای سخن سرافراز بیرون می آمده‌اند آشنا باشد. اگر کسی با دلی درست و نیّتِ صدق، با قوالب و قواعد سخن پردازی پیشینیان و نشیب و فراز کلامشان آشنایی و الفت یافت غالباً بلوغ و بلاغتی و بی آنکه زور بزند فیض و فیضانی در نثر و نگارش خویش می‌یابد.

ظهور عربیهای نسخته یا اصولاً واژه‌های ناخواسته و نابجایی که ظاهراً با اراده ولی باطناً بی‌ارادهٔ نویسنده بر قلمش جاری می‌شوند از این است که مقدم بر اندیشه‌اند یا مؤخر بر اندیشه. و از یک ترجمه و سانسور درونی خبر می‌دهند. ظرف اندیشه و مظروف اندیشه نیستند. یعنی با آنها اندیشیده نشده. بلکه (غالباً بعداً) به آنها اندیشیده شده؛ حال آنکه بهتر از همه آن است که اصلاً به آنها اندیشیده نشود تا در شیشهٔ خاطر، اربعینی بمانند و صاف شوند. واژگان باید زنده باشد، و در زلالینهٔ ذهن، ماهی‌وار زیسته باشد. وگرنه بنده تجویز نمی‌کنم که هر چه عربی بیشتر بکار ببریم بهترست. حتی نمی‌گویم هوچه عربی کمتر بکار ببریم بهترست. بلکه معتقدم وسواس بکار بردن و درج و ترصیع لغات را باید یکباره وانهاد. واژه را اعم از فارسی یا عربی نباید بکار برد بلکه باید در کار آورد. باید چنان دست آموز و وقت‌شناسش کرد که بموقع حاضر شود. تا در خلوت دل خویش با واژه‌ای نیندیشیده باشیم، آن واژه با جان ما نخواهد آمیخت و بدرستی از ضمیر و زبانمان بیرون نخواهد ریخت.

با این حساب آیا در این بیت حافظ:

اگر چه عرض هنر پیش یار بی‌ادبی است　　زبان خموش ولیکن دهان پر از عربی است

تناقضی محسوس است؟

ذهن و ضمیر حافظ با ادبیات و متون عربی مأنوس است، ولی زبانش از نقل عین و تمامی آن الفاظ بی آنکه قوه متصرفهٔ ناطقهٔ شاعره‌اش اقتضا کند، خاموش است. یعنی همهٔ آنچه را که می‌داند و با آنها اندیشیده است لزوماً بروز نمی‌دهد، ولی برعکس آنچه را که بروز می‌دهد در ذهنش جا افتاده و با خاطره و خیال و خونش درآمیخته است. از آثار فصحای عرب یا عربی زبان مهارت و سخنوری و سخن سنجی آموخته است. نیز از فصحای عجم، و بمرور زمان طبع سخندان و ملکه فصاحت یافته است.

و کسی که با آثار فصحای عجم (و نه لزوماً عرب هم) مأنوس باشد، ناگزیر و ناخودآگاه مفردات و ترکیبات عربی بیشتری جذب می‌کند و فرامی گیرد و بصورت واژگان زنده، «حاضر به خدمت»اش در می‌آورد که در خلوت دل خود نیز با آنها می‌اندیشد. و این با تکلف و خودنمایی لغوی فرق دارد که کسانی در نثر خویش لغت‌پرانی کنند و لغاتی را که در ذهنشان پرورده و پخته نشده است و اگر بتوان گفت اتحاد کلام و متکلم نیافته است، و از طریق انس طبیعی فراموخته نشده است، نمایشگرانه و ریاکارانه بکار برند.

حتی چنین کسان، ناخودآگاه بین گستردگی واژگان و عمق یا دقت اندیشه، رابطه‌ای قائلند، ولی چون از راه درستش درنمی آیند، رابطه‌ای با مخاطب خویش - و در واقع حتی با خویش - برقرار نمی‌کنند.

قلنبه نویسی و مغلق‌نویسی، از قلنبه‌اندیشی ناشی می‌شود و بیشتر از نحو جمله و نحوهٔ فکر نشأت می‌گیرد تا از مفردات عربی یا فارسی‌ای که نویسنده بکار می‌برد.

غنای واژگان - واژگان زنده و کاری و دست آموز - از لوازم فصاحت است یعنی همه مجموعاً در خدمت دقت و دقیق‌نویسی، و همه دعاها برای این آمین است؛ و سزاوار نیست که چون فضلفروشان استفادهٔ ناسزاوار و خودنمایانه‌ای از عربی کرده‌اند، دیگر برای همیشه از درست‌ترین و دسترس‌ترین منبع احیا و اغنای واژگان خویش چشم بپوشیم و از آن طرفِ بام بیفتیم.

باز هم امیدوارم روشن باشد که بنده حکم اباحی صادر نمی‌کنم که هر لغت یا ترکیب عربی را از هر جا که شنیده‌ایم یا خوانده‌ایم بگیریم و هر جا که پیش آمد بکار ببریم. لغت باید چنان مناسب مقام بیاید و چنان بجا بنشیند که با هیچ تهدید و تطمیعی حتی با توصیهٔ حکیمانهٔ فروغی از جا برنخیزد.

این حرف اگر چه غیر منطقی و نامستدل بنماید چاره‌ای از گفتنش نیست که در این زمینه فقط ذوق حاکم است، هم ذوق خود نویسنده و هم ذوق خوانندگانش، بشرط آنکه با آثار فصحا مأنوس باشند وگرنه طبعاً مبنایی برای قضاوت نخواهند داشت. یعنی ذوقی که برآیند اجماع خاموش خلق است، به عبارت دیگر همان لطیفه و دقیقه «قبول خاطر» که حافظ می‌گوید والا به تعداد نفوس خلائق سبک و سلیقه وجود دارد و هر کس را شعر یا نثر خویش بکمال نماید و فرزند خویش بجمال.

این شعار که هر چه عربی کمتر بهتر، توخالی و صرفاً ظاهر الصلاح است و رعایتش علاوه بر بیروح تر کردن نثر امروز فارسی، فاصلهٔ اهل زبان و نویسندگان مخصوصاً نو قلمان امروز را با میراث گذشتهٔ ایران و اسلام، هر چه بیشتر و ناپیمودنی‌تر می سازد؛ چرا که منطق علیلی را ناخواسته و ناخودآگاه به اذهان تلقین می کند و نوجوان امروز کافی است با در سر داشتن و باور داشتن این شعار، کلیله یا تاریخ بیهقی یا گلستان سعدی را باز کند و آنها را چون دارویی تلخ و ناگوار بیابد و با دیدن مفردات و ترکیبات و احیاناً ابیات عربی، هر جمله را دژی تسخیر ناپذیر بینگارد، و طفره‌زنان از خود رفع تکلیف کند و همه را به طاق نسیانی که از آن پیش بود، باز گرداند.

اینکه آموختن زبان عربی برای ما بویژه برای دوستداران و پژوهندگان فرهنگ پربارمان، بسی ضرورتر از آموختن لاتین و یونانی برای فرهیختگان اروپایی است، حاجت به استدلال ندارد و مورد تأیید صاحبنظران است. و چنانکه گفته شد آنچه در این بحث مطرح است «عربی در فارسی» است.

اصولاً ما بیش از آنچه بدانیم و به روی خود بیاوریم، ذهن و زبانمان آموخته به کلمات عربی است. همهٔ ما روزمرّه در گفت و گوها و نوشته‌های خویش بارها کلمات مزدوج عربی زیر را که دیگر کلیشه شده‌اند، می گوییم و می‌شنویم و در کار می کنیم:

اصل و نسب، امر و نهی، تحویل و تحول، تفهیم و تفاهم، تهدید و تطمیع، جاه و جلال، یا جاه و مقام، جذب و دفع، جرح و تعدیل، حب و بغض، حک و اصلاح، حق و حقیقت، حقد و حسد، حلِ و حرمت، حَلّ و عقد، حیص و بیص، حیف و میل، خوف و رجا، دخل و خرج، رتق و فتق، شک و شبهه، شور و مشورت، صلاح و مصلحت، عجز و التماس، عزل و نصب، عیب و ایراد، علت و معلول، عیش و عشرت، غث و سمین، غلاظ و شداد، غم و غصه، فسق و فجور، فقر و فاقه، فکر و خیال، فهم و شعور، قال و مقال، قاعده و قرار، قبض و بسط، قتل و غارت، قحط و غلا، قطع و وصل، قول و قرار، قهر و غلبه، کرّ و فرّ، لیت و لعلّ، مال و منال، مکر و حیله، محول و اثبات، ناسخ و منسوخ، نظم و نثر، نفع و ضر، نفی و اثبات، هبا و هدر، هوی و هوس و نظایر اینها.

همچنین کلمات قرآنی‌ای هستند که در سالها و ماههای اخیر رواج حیرت‌انگیزی یافته‌اند. و تصورِ معادلِ فارسی یافتن برای آنها بکلی مضحک و محال است: طاغوت، مستضعف، مستکبر، مترف و مفسد فی‌الارض.

برای تعیین درصد مفردات عربی در فارسی، از دیرباز تاکنون، در حدود ۱۲ سال پیش طرح تحقیقی مفصلی با نظارت دکتر غلامحسین شکوهی، در یکی از ادارات وابسته به آموزش و پرورش آن روزگار با صرف وقت و هزینهٔ بسیار، پیش می‌رفت و بنده از نتیجه نهایی‌اش بیخبرم اما در همان مرحله هم می‌شد تخمینی معقول زد که نظم و نثر فارسی، در ده قرن اخیر از شاهنامهٔ ابومنصوری تا روزنامه‌های امروز، به تفاریق و تفاوت بین ۵۰ تا ۷۰ درصد عربی یا معرب دارد. و فارسی امروزه طبق همان طرح و تخمین چیزی بین ۵۵ تا ۶۰ درصد واژه عربی دارد. امیدوارم نتایج آن پژوهش منتشر شده باشد یا بشود تا نیازی به تخمین نباشد و احتمالاً جای گزافه‌گویی باقی نماند. لذا در اینجا بیشتر از این به بحث از مفردات و درصد آنها نمی‌پردازم.

برای اصطلاحات و ترکیبات زیر، هر قدر هم شیدایی سره نویسی و شور پیرایشگری داشته باشیم، اولاً معادلی نمی‌توان یافت، ثانیاً با قبول خاطر و رواج و روایی چندین و چند ساله‌شان چه می‌توان کرد، ثالثاً با تجویزات ناشیانه، چه دردی از نقاهت و نژندی امروزهٔ نثر فارسی - تا آنجا که به فقر واژگان مربوط است، می‌توان دوا کرد؟:

ابتدا به ساکن، احیاء موات، اشتغال ذمه، اصلاحات ارضی و اجتماعی، اظهار فضل، اظهار لحیه، اعاده حیثیت، اقامهٔ شهود (یا ادله)، باقیات صالحات، برائت ذمه، تبدیل به احسن، تحصیل حاصل، ترفیع درجه، تشریک مساعی، تصرف عدوانی، تعلیق به محال، تنزیل درجه یا رُتبه، تنقیح مناط، جلب ثالث، حق تقدم، حق شُفعه، خرق اجماع، خرق عادت، خلع ید، دفع فاسد به افسد، سبق تصمیم، سرعت انتقال، سلب صلاحیت، شهوت کلام، صرافت طبع، طابق النعل بالنعل، عطف به ماسبق، عفت کلام، فکّ رهن، قائم به ذات، قیاس به نفس، قیاس مع الفارق، متبادر به ذهن، متجاهر به فسق، مقابله به مثل، مبتلابه، معتنابه، مصادره به مطلوب، نفی بلد، نفی ولد، نقض غرض و قس علی هذا.

البته بعضی از این ترکیبات، اصطلاح فقهی یا حقوقی یا منطقی یا اصولی‌اند؛ ولی در تمامی شعب علوم اسلامی که همه سرشار از انواع اصطلاحات‌اند، حتی یک درصد اصطلاح فارسی نمی‌توان یافت.

کمتر ایرانی با فرهنگی هست که اینگونه ترکیبات - که فهرست کوتاهی از آنها در زیر خواهد آمد - جزو واژگانش نباشد، یا لااقل با آنها انس و الفت نداشته باشد. این کلمات سائر یا احیاناً اصطلاحات و عبارات، معادل فارسی مصطلح و متداولی ندارند، چه اگر داشتند خود به این درجه از رواج نمی‌رسیدند مخصوصاً که بسیاری از آنها بر اثر کثرت استعمال و تکرار و تداول بار معنایی ویژه‌ای یافته‌اند:

آخر الامر، آخر الزمان، الأهم فالأهم (یا فالمهم) ابن الوقت، ابن السبیل، اسفل السافلین، ام الخبائث، ام الفساد، ام الکتاب، اولو الامر، اولو العزم، اول ما خلق الله، باطل السحر (که ظاهراً بجای مبطل السحر بکار رفته) بری الذمه، بقیة السیف، بلاتشبیه، بلاعوض، بلامقدمه، بیت المال، بین الملل (و بین المللی) تجاهل العارف، تحت الحمایه، تحت الکفاله، جامع الاطراف، جامع الشرایط، جایز الخطا، حتی الامکان، حتی المقدور، حفظ الغیب، حق الامتیاز، حق التألیف، حق السکوت، خارق العاده، خالی الذهن، خسر الدنیا و الاخرة، دایرة المعارف، دفع الوقت، ذومعنبین، ذووجهین، رأی العین، رب النوع، سهل الوصول، صعب العبور، ضرب الاجل، ضعیف النفس، طی الارض، ظاهر الصلاح، عام المنفعه، علی الاصول، علی الاطلاق، فوق العاده، قحط الرجال، قرض الحسنه، قلب الاسد، کأن لم یکن، کرام الکاتبین، کشف الایات، کشف الابیات، لاطائل، لاینفک، لطایف الحیل، لم یزرع، لن ترانی، ماجریٰ (ماجرا) مادام، مادام العمر، ماشاءالله، مانعة الجمع، مایحتاج، مجهول المالک، مجهول الهویه، محبوب القلوب، مرضی الطرفین، معلوم الحال، ممنوع الخروج، ممنوع القلم، ممنوع الملاقات (که این سه صفت گویا ظرف چند سال اخیر ساخته شده و احتمالاً در کشورهای عربی رایج یا مصطلح نباشد) نصف النهار، نفس الامر، و نظایر آنها.

بنده هر چه منصفانه طبع فرسایی کردم، فقط برای چند کلمه از فهرست فوق، معادل فارسی یافتم: سرانجام برای آخر الامر ناشناس یا ناشناخته برای مجهول‌الهویه، سختگذر مثلاً برای صعب‌العبور (البته درشتناک هم شاید بد نباشد) و تو دل برو (که طبعاً ادبی نیست) برای محبوب‌القلوب، آسان یاب برای سهل‌الوصول و نیازمندی برای مایحتاج که معمول هم هست.

محتمل است غمخواران ویژهٔ زبان آویژهٔ فارسی، که دایگان مهربانتر از مادرند، و طرفداران سره‌نویسی، تیرِ تدبیر دیگری در چلهٔ کمانِ خویش بنهند و بسوی این بنده روانه کنند و در ضمن از نگارنده عنان بگردانند و بگویند حال که چنین است باید اصولاً به راهی دیگر رفت. باید به نحوی نوشت (و یعنی اندیشید) که اصولاً حاجتی به استفاده از این کلمات نیفتد: یعنی باید کلمات و عبارات این سه فهرست و هزاران نظیر آنها را - که استقصای تامش نیاز به حجمی برابر با یک جلد از فرهنگ معین، و اگر اصطلاحات علوم اسلامی هم منظور باشد بالغ بر چند برابر مجلدات ششگانهٔ فرهنگ فارسی معین خواهد شد ... دور زد! و به شیوهٔ تجاهل العارف، خرامان و دامن کشان از کنارشان گذشت.

عقلاً و عرفاً حرجی بر این غمخوارانِ فداکار نیست. هر نویسندهٔ عاقل و بالغی مختارست که با یک واژگان ۵۰۰ لغتی چیز بنویسد، بشرط آنکه پا از دایرهٔ ادبیات کودکانِ تازه زبان گشوده فراتر نگذارد.

پیشتر به معیار بودن ذوق سلیم اشاره شد، اکنون می‌توان به حافظ بعنوان نمونهٔ یک ذوق سلیم استناد و اشاره کرد که سخنش بی‌تردید معیار طلایی زبان فارسی است و هرگز به تکلف عربی‌زدگی یا عربی زدایی دچار نبوده است.

از صد غزل دیوان حافظ (طبع قزوینی، غزل شمارهٔ ۱ تا ۱۰۰، که کمابیش یک پنجم غزلیات اوست) طی استقصای بنده نتیجهٔ زیر به دست آمد:

یک غزل کمتر از ده واژه یا ترکیب عربی (یا معرب یا عربی آمیخته به فارسی) دارد

۱۹ غزل بین ۱۰ تا ۲۰ واژه و ترکیب

۴۶ غزل بین ۲۰ تا ۳۰

۲۹ غزل بین ۳۰ تا ۴۰

۴ غزل بین ۴۰ تا ۵۰

و یک غزل بیش از ۵۰ یعنی ۵۶ واژه و ترکیب عربی دارد با این مطلع: «روضهٔ خلد برین خلوت درویشان است». جالب این است که غزل «دل می‌رود زدستم صاحبدلان خدا را» که حافظ در آن از خوبان پارسی گو هم حکایت می‌کند، بیش از ۴۰ کلمهٔ مفرد یا ترکیب عربی دارد. بدون دقت ریاضی ولی با اطمینان خاطر می‌توان گفت - و امتحانش مجانی است و فقط اندکی صرف وقت می‌خواهد - که اغلب غزلیات حافظ بین ۲۵ تا ۴۰ واژه عربی (عربی خالص، معرّب، عربی + فارسی) دارد.

با این حساب، همانطور که گفته شد، بیش از آنچه تصور می‌کنیم زبانمان، حتی معتدلترین نمونه‌اش، با کلمات عربی آمیخته و آموخته است. دیگر اینکه اگر بپرسید راه دادن به مفردات و ترکیبات عربی چه حدی و چه میزانی دارد در پاسخ خواهم گفت لااقل همینقدر که مفردات دیوان حافظ برایمان غریب و غریبه نباشد.

در پایان تکرار می‌کنم بنده از فضلفروشی لغوی و تل انبار کردن لغات نسخته و نپخته دفاع نمی‌کنم، ولی قرینهٔ آن را فقیرنمایی لغوی و سطحی نویسی به اسم ساده‌نویسی می‌دانم.

و دریغ است که با ایجاد وسواس و القای شبهه و طرح شعارهای نسنجیدهٔ عربی‌زدایی و سره‌نویسی، شط شاداب و خروشان زبان فارسی که از پیش از شاهنامهٔ فردوسی و تاریخ بیهقی گرفته تا نوشته‌های فی‌المثل فروزانفر و آل احمد، فیضانی پربرکت دارد. از مدّ به جزر فرو افتد و برکه‌ای شود پایاب، در خور پاشویه اندیشه و قلم راحت‌طلبان، و در معرض آفتاب تموز و تبخیر.

روانشناسی نثر

در این نوشته، مراد از «نثر» نوشته و نوشتن است، از نوشتن یک یادداشت سادهٔ یک دو جمله‌ای گرفته تا نویسند گی هنری و هنر نویسند گی. همچنین بیشتر نثر غیر داستانی، یعنی نثر مقاله نویسی و تحقیقی را در نظر دارم. نگارندهٔ این سطور بر آن است، و سی سال است که همچنان بر آن است که ذهن و زبان واقعیتی یگانه است. اگر در اطراف این واقعیت داد سخن بدهم، بیم آن است که گرفتار یا متهم به توضیح واضحات و تکرار مکررات بشوم. نمی‌دانم «فیلسوفان ذهن» یا ذهن شناس، ذهن را چه تعریف می کنند. یا زبانشناسان و متخصصان هوش و مغز و اعصاب و دیگر دست اندرکاران، زبان را چه تعریف می کنند. مراد من از ذهن کارکرد (های) مغز است. طبعاً با تکیه به ذخایرش و توانشهای بسیار و پیچیده و بسیار پیچیده‌اش. و برخلاف رفتارگرایان، به وجود روح و تفاوت و در عین حال نوعی اتحادش با مغز باور دارم. به تعریف روح نیازی نیست، از بس که آشنا و پیدا و بدیهی است. زبان به قول قدما ملکهٔ سخنوری است و توانش گفتن و نوشتن. به حساب من گفتن و نوشتن هم یک چیز است، با دو جلوه و دو ابزار و لابد با دو اندام یا اندامگان بیشتر از دو. با آنکه روح فعلاً ما را کنار نمی‌گذارد، ما روح یا بحث از روح را موقتاً کنار می گذاریم. وگرنه در آن واحد باید در چند جبهه بجنگیم، و نگارنده توان رزمی قابل توجهی ندارد. اگر منظور از زبان عضلهٔ پرتاب و توان و چند کارهٔ معروف بود که غالباً در دهان داریم، طبعاً با

ذهن فرق داشت. همان طور که ذهن هم با مغز فرق دارد.

ذهن موجود یا موجودیتی است که از یک طرف سخنگو و بلند گویش زبان است، و از طرف دیگر تقریر نویس و میرزا بنویسش دست و قلم، تا اینجا چند ادعای بلا دلیل کرده‌ام، و خوانند گان صبور هنوز انتظار شرح و طرح ادله ندارند، و اگر تا پایان مقاله هم نداشته باشند، یکبار گی نگرانی من و خودشان را برطرف کرده‌اند. عرض دیگرم این است که نه فقط گفتن و نوشتن، مثل ذهن و زبان، واقعیتی یگانه‌اند، بلکه اندیشیدن هم عضو یا ضلع دیگر این مثلث است البته اگر بپرسید فکر (اندیشه) با ذهن چه فرق یا چه رابطه‌ای دارد، سؤال مشکلی کرده‌اید. به تقریب و تمثیل می‌توانم موقتاً و با احتیاط و بدون قید قسم بگویم: فکر کارکرد ذهن، ذهن کارکرد مغز، و مغز کارگاه و پایگاه روح است.

البته فکر را می‌توان به زبان و بیان در نیاورد، که در واقعیت مورد نظر ما فرقی ایجاد نمی‌کند. مثل این می‌ماند که رادیوئی را روشن کرده باشیم ولی صدایش را چنان پایین آورده باشیم که در حد شنیدن نباشد. از سوی دیگر سخن گفتن، یا چیزی نوشتن، بدون اندیشه (اندیشیدن) امکان ندارد. گو اینکه بعضی از رندان و هوشمندان می‌توانسته‌اند، و هنوز هم می‌توانند، بین این واقعیتها جدائی بیندازند. یعنی بدون اندیشیدن بنویسند، یا بدون اندیشه سخن بگویند. در قدیم این شیوه به «شعر می گویم و معنی ز خدا می طلبم» معروف بود. چه بسا مراد از بدیهه گوئی و بدیهه نویسی هم همین باشد.

تا اینجا هرچه بود سینه صاف کردن و کوک کردن ساز بود، حالا باید به طرف بحث اصلی خود عطف عنان کنیم. از آنجا که انسان موجودی روانمند ـــ و اخیراً به کلی روانی ـــ است، طبعاً هر کار و کرداری که داشته باشد برای خود روانشناسی‌ای دارد. می توان انواع روانشناسیها را بر شمرد. روانشناسی هنر (ها)، روانشناسی اجتماع یا اجتماعی، روانشناسی دین، روانشناسی عواطف و عشق، روانشناسی جنگ، روانشناسی رفتار ـــ اعم از بهنجار و نابهنجار و جنائی، روانشناسی آموزش و یاد گیری، روانشناسی کودک (ی)، جوان (ی)، پیر (ی)، روانشناسی زبان و چندین روانشناسی دیگر. پس امیدوارم خوانند گان استبعاد نکنند که «روانشناسی نثر» چه صیغه‌ای است. به نظر می‌رسد «روانشناسی شعر» هم وجود دارد که فرقهائی با روانشناسی نثر دارد.

از جمله اینکه در شعر باید به تخیل دامن زد و میدان داد، اما در نثر ــ یعنی نثر غیر - داستانی ــ باید به تخیل مهار زد. گو اینکه جانب خیال هم ــ مثل جانب عشق ــ بسیار عزیز است و تا لازم نیفتد نباید آن را از صحنه به در یا به دور کرد. مثل اینکه تحریر محل نزاع بیش از حد طولانی شد. صاف و ساده مرادم از عنوان یا مضمون پر طمطراق «روانشناسی نثر» سیر و تأملی در مسائل روانی ــ ذهنی مربوط به نثر نویسی یا اصولاً «چیز نویسی» است.

شک نیست که ضلع مهمی از نوشتن ــ برخلاف نویسندگی که هنر است و آمد و نیامد دارد ــ صناعت است و آموختنی است. همهٔ با سوادان همهٔ زبانهای جهان، طبق تعریف باید خواندن و نوشتن یک یا چند زبان را بدانند. مسأله این است که پس چرا بعضی، و بلکه بسیاری از با سوادان «مشکل نوشتن» دارند؟ چرا انشا نوشتن جزو دشوارترین و مکروه‌ترین درسهای مدارس قدیم و جدید ما بوده است و هنوز هم هست. همهٔ ما یا خود مبتلا به تنبلی در نامه نگاری هستیم و زیر این چند و چندین نامه از دوست و آشنا مانده‌ایم، یا از دوست و آشنا می‌شنویم که به انواع تعابیر می‌گویند که نامه نوشتن برای آنها کار شاقی است.

پاسخش ساده است. زیرا بین ذهن و زبان اینان، یعنی کسانی که دشوار - نویس‌اند، شکاف یا شقاقی افتاده است. آری برای اینکه به ذهن مبارکشان نرسیده است که نوشتن برای آدم با سواد، تا چه رسد به با فرهنگ، علی الاصول نباید فرقی با گفتن داشته باشد.

فرقهای محسوسی که بین گفتن و نوشتن هست کمابیش از این قرار است: گفتن غالباً بدون ابزار است. یعنی غالباً با ابزار یا عضو طبیعی زبان و دهان و دندانها و کمک دستگاه و اندامهای تنفسی انجام می‌گیرد. اما نوشتن نوشت‌افزار می‌خواهد. طبعاً سرعت سخن گوئی هم بیشتر از سرعت سخن نویسی است. اصولاً ابزارها با آنکه باعث تسهیل کار می‌شوند، صرافت طبع را از بین می‌برند. مثلاً دستکش با آنکه قالب دست است و چفت و چابک و نرم و نازک هم هست، اما کارائی دست را کند و کم می‌کند. حاصل آنکه نوشتن یک درجه با واسطه‌تر از گفتن است. حالا از مشکلات خط و ربط و خوش خطی و بدخطی و تسلط نداشتن بر نوشت‌افزار می‌گذریم. غربیها طاقتشان بیشتر از ماست و تکنیک پذیری شان هم؛ زیرا واقعاً تایپ یعنی ماشین تحریر

را از شدت انس و علاقه و کاربرد فراوان، تبدیل به استطاله یا دنبالهٔ اندامهای خود کرده‌اند؛ و برای آنها ماشین تحریر همانقدر خودی (یا بیگانه) است که برای ما قلم خود کار و خودنویس. منظور نفی حکمت از اهمیت ابزار نیست. از دست و زبان که برآید / کز عهدهٔ شکرش به در آید. فقط خداوند است که بی‌واسطه و بی‌ابزار کار می‌کند.

انشا نویسی

بر گردیم به دنبالهٔ بحث. برای اکثریت عظیمی از مردم با سواد جهان، و مخصوصاً ما ایرانیان، بین ذهن و زبان فاصله و فراقی افتاده است. در آموزش ابتدائی و متوسطه راه و رسم نوشتن را بد و غلط می آموزند. به نحوی که نه شوق انگیز است نه ذوق پرور، نه مهارت آموز. همه به خاطر داریم که وقتی معلم انشاء عنوان انشا را تعیین می‌کرد و با بادی به غبغب می‌گفت:

ــ بهشت زیر پای مادران است.

ــ النظافة من الایمان.

ــ شکرانهٔ بازوی توانا / بگرفتن دست ناتوان است.

ــ افتادگی آموز اگر طالب فیضی...

ــ توانا بود هر که دانا بود.

تنها و نخستین واکنش ما این بود که می‌دیدیم از این کلمات قصار و بیت و مصرعها، هیچ معنائی در خاطر یعنی مغز یا ذهن ما برانگیخته و بیدار نمی‌شود.

ذکر خیری از توانا بود هر که دانا بود به میان آمد. به گمان بنده در سراسر تمدن مکتوب و مدوّن بشر ــ جز کلام آسمانی و وحیانی ــ سخنی به این عمق و اهمیت به زبان هیچکس نیامده است. ما یک هزاره را پشت سر گذاشتیم بی آنکه معنای واقعی و تکان دهنده و تحول انگیز این مصراع را ــ که دانائی را سرمایه و سرمنشاء و بلکه عین توانائی می‌داند ــ در ژرفای روح و جان خویش حس کرده باشیم. امیدوارم نشانه‌هائی باشد و به چشم خوش‌بینان و امیدواران بیاید که نشان بدهد پس از این هزاره، و دوبار جشن هزاره گرفتن برای فردوسی و شاهنامه، توانا بود هر که دانا بود برنامهٔ فرهنگ و تمدن است، نه موضوع انشا.

به لقلقهٔ لسان تبدیل شود.

چرا باید چنین مصراعی که جان کلام شاهنامه است، در هاضمهٔ ذهن کودک یا نوجوان گوارده نمی‌شود. از این کلام بدیع و پیام رفیع، نظر او توانا بود هر که دانا بود تقریباً فاقد معنی و فقط توتم تابلوهای مدارس و ادارات فرهنگ سابق بوده است. من اگر معلم انشا بودم، از بچه‌ها می‌خواستم به جای انشاهای کلیشه‌ای ولایعنی، توصیفهای ساده بنویسند. مثلاً توصیف فیلم یا تئاتری که اخیراً دیده‌اند. توصیف یک حادثه که برایشان یا پیش چشمشان رخ داده است، مثل فرار دستفروشان از برابر مأموران شهرداری، وصف بریدن و انداختن اجباری درختهای چنار و گوشه چشمی داشتن به اندوه و آزردگی کسبه و اهل محل، توصیف اینکه یک بار که از خانه بیرون رفته‌اند، شیر آب باز مانده بوده است و خسارتی به بار آورده یا نیاورده، توصیف یک بیماری جدی که از سر گذرانده‌اند و دستپاچه شدن پدر و مادر و ازهمین رهگذر عزیز بی‌جهت شدنشان. توصیف یکی از روزها یا شبهای موشک باران. توصیف پیری و مرارتهای پدر و مادر یا پدربزرگ و مادر بزرگ، توصیف اینکه فی‌المثل در یک مجلس مهمانی ندانمکاری کرده‌اند (و به قول خودشان خیط کاشته‌اند). نظیر اینکه مشغول غیبت از دوستی یا کسی بوده‌اند و بعد معلوم می‌شود که او در همان نزدیکیها ایستاده بوده و همهٔ حرفها را شنیده است. توصیف یک فقره از زورگوئیهای پدر و مادر. توصیف یک صحنهٔ تصادف، توصیف یکی از نگرانیهائی که همیشه آزارشان می‌دهد. توصیف یکی از شیطنتهای شیرین یا شیرینکاری برادر یا خواهر کوچکتر یا بزرگترشان. توصیف اینکه آیا هیچوقت به فکر تقلب افتاده‌اند. توصیف و نقل جوک یا حکایت خنده‌داری که تازگیها شنیده‌اند. توصیف یک مجلس عروسی، یا عزاداری، یا مسابقهٔ فوتبال که حوادث غیر منتظره‌ای نیز در برداشته. خلاصه توصیف آنچه به تجربه دیده و دریافته‌اند از روزمره‌های خانه و مدرسه و کوچه و بازار.

یا غیر از این، از بچه‌ها می‌خواستم که یک مقالهٔ فلان دایرة المعارف یا فلان کتاب داستان یا غیر داستان یا فصلی از آن را به زبان خودشان ساده و خلاصه کنند. این مسألهٔ «نقل به معنا» یعنی گرفتن لُبّ لباب یک متن یا مطلب و با عباراتی غیر از عبارات متن اصلی بیان کردن، آموزش خوبی است. وگرنه اگر این گونه آموزشها را نبینند، همین نونهالان فردا که درخت پر شاخ و برگ، یعنی استاد دانشگاه شدند و خواستند کتاب بنویسند معصومانه به رونویس کردن مستقیم و نقل اقوال طولانی و کار

با چسب و قیچی رو می آورند. تلخیص کردن هم نیاز به آموزش دارد و به دانش آموز به دانشجو می آموزد که بداند جان کلام کجاست. مطالب اصلی کدام و فرعی کدام است. به او چکیده نویسی و گزیده گوئی و راه فرار از اطناب را نشان می‌دهد.

تمام آنچه را که دربارهٔ انشا نویسی و ندانمکاری نظام آموزشی در این باره گفتم می‌توانم در دو عبارت فرمول دار بیان کنم.

۱. در درس انشا باید از دانش آموز، به جای تحلیل، توصیف خواسته شود. چرا که توصیف عینی تر، تجربی‌تر و ملموس‌تر است و نیاز به فرهنگ پیشرفته و علم و اطلاعات فراوان ندارد و غالباً بر مبنای یک مشاهدهٔ دقیق می‌توان توصیفی کارآمد نوشت. نظراً و عملاً توصیف مقدم بر تحلیل است. اگر کسی از عهدهٔ توصیف بر نیاید، به طریق اولیٰ از عهدهٔ تحلیل هم برنخواهد آمد. یعنی به جای تحلیل فقر، باید توصیف یک فقیر را از دانش آموزان خواست.

۲. به هنگام انشا نویسی، باید از انشا نویسی پرهیز کرد. «انشا» در عرف عامه یا خاصهٔ ما ایرانیان، به چیزی که پرآب و تاب اما توخالی و کم حاصل و کم معنی است گفتهٔ می‌شود. یعنی به تعبیر بنده به «رعد و برق بی‌باران». چرا که در نظام آموزشی قدیم، نوشتن انشا را به نحوی آموزش می‌دادند و تشویق می‌کردند که بیشتر بر لفاظی و تقدم لفظ برمعنا و قلم گردانی بیهدف و خلاصه لقلقهٔ لسان تکیه داشت. یقولون بافواهم مالیس فی قلوبهم.

وقتی که بخشی ازاین مقاله را که دربارهٔ انشا نویسی است، برای فرزند ارشدم که دانش آموز سال دوم دبیرستان است، خواندم که آن را منتقدانه بشنود و اظهار نظر کند، گفت بابا حرفهای شما راجع به نظام آموزشی ۳۰ سال پیش است که خودت دانش آموز بودی. حالا یعنی در دورهٔ ما این طور نیست. و وضع به این اسفناکی و آموزش انشا به این بدی و بیراهی نیست. بعد مرا به مقالهٔ ارزشمند و چشم بازکنی که دوست دانشورم آقای دکتر غلامعلی حداد عادل در کتاب فارسی سال اول دبیرستان نوشته‌اند رهنمون شد. به نظرم لازم است همهٔ کسانی که با مسأله و معضلِ «نوشتن»، اعم از انشا و مقاله و هر شکل دیگر، سر و کار دارند، این مقاله را بخوانند. ایشان ذیل عناوینی چون «فواید نگارش»، «چرا نمی‌توانیم بنویسیم»، «دربارهٔ چه بنویسیم» بحثهای روشنگری کرده‌اند که تصور می‌کنم گفته‌های ایشان و عرایض بنده در این

مقاله، در اصول کلی همسو و همراستاست. ایشان پس از بیان اصولی راهنما و روشنگر «نحوهٔ توصیف سادهٔ یک پدیدهٔ طبیعی یا یک شیء ساده» را هم آموزش داده‌اند و برای نمونه یک خودکار (شیء ساده) و یک گل (پدیدهٔ طبیعی) را به شیوائی و به نحوی بسیار آموزنده توصیف کرده‌اند. و به واقع با آنکه انشا نوشته‌اند، ولی «انشانویسی» (به معنای منفی کلمه) نکرده‌اند. در کتابهای فارسی سالهای بعد هم در همین زمینه از جمله دربارهٔ توصیف تخیلی، نیز دربارهٔ مقاله نویسی، گزارش نویسی و نظایر آن، به قلم دکتر حداد و دیگران مقالات ارزشمندی درج شده است.

یک علت دشوار نویسی یا اکراه از نوشتن، در این است که بین زبان جاری شفاهی و زبان ادبی یا کتابی یا نوشتنی فرق هست. هم از نظر نحو و ترکیب جملات، هم از نظر واژگان. و ادبا تا توانسته‌اند به این فرق دامن زده‌اند؛ و این یک منع و مانع روانی برای نویسندهٔ نوپا یا نثر نویس یا هر کس که بخواهد چیزی بنویسد ایجاد می‌کند. نثر نویسی، سابقهٔ درخشانی ندارد. هر قدر شعرمان شیوا بوده، نثرها مغلق و مصنوع و متکلف بوده است. نثر خوب قدیمی در حکم کیمیاست، و تعداد آنها یعنی کتابهای منثور و خوش نثر — به سی — چهل کتاب نمی‌رسد. سعدی و حافظ در اینکه بیان عادی و محاوره را به حریم منیع شعر راه داده‌اند، کم انقلابی نکرده‌اند. بعدها قائم مقام و گروسی و بسیاری از رجال خوشنویس یعنی خوش نثر عصر قاجار نیز فاصلهٔ بین گفتن و نوشتن و سبک گفتاری را با سبک نوشتاری کم کردند. سفرنامه‌ها و خاطرات و زندگینامه‌هائی که در یک قرن و نیم اخیر نوشته شده در مجموع در جهت آسان نویسی بوده است. دهخدا و فروغی و کسروی نیز به سهم خود فاصلهٔ بین ذهن و زبان را کاهش دادند. جمال زاده، صادق هدایت و صادق چوبک و بعضی دیگر از پیشکسوتان داستان نویسی نیز مُقَرمط نویسی را که قرینهٔ نستعلیق گوئی است و به عبارت دیگر بیماری عصا قورت دادگی و قُلُنبه نویسی را کاهش و بهبود دادند.

واقعاً اگر کسی کتاب سه جلدی زندگی من نوشته عبدالله مستوفی (در گذشته به سال ۱۳۲۹ ش) را نخوانده باشد، غالب آن است که نیمی از عمر گرانمایه را بر باد داده باشد. علامه قزوینی در توصیف این کتاب می‌نویسد: «... فی‌الواقع در این عصر ما بلکه در عصور متقدمه، من نویسنده‌ای به این شیرینی و به این جذابی و به این

گیرند گی، هرچه فکر می کنم سراغ ندارم...». نثر این کتاب گنجینهٔ طبیعی عبارات و امثال و حکم و استعارات و کنایات عامیانه و محاوره است. باتوضیحی باریک بینانه دربارهٔ اصل و منشاء بسیاری از این گونه عبارات و کلمات، در پای صفحات. درعین درست نویسی و کمال پختگی واستوار نویسی و بیان اصیل و صحیح.

گوش درونی اهل قلم باید تیز باشد. فی‌المثل اگر داستان نویس است بداند که محاوره‌های کتابی و قدیمی و ساختگی، پدر داستان را در می آورد. هنوز که هنوز است در بعضی از ترجمه‌ها می‌خوانیم: «شما را چه می‌شود ؟». تصور نمی‌کنم در هیچ دوره‌ای از ادوار تاریخ ما این عبارت برای حال و احوال کردن، یا بیان استمالت کسی به کار می‌رفته است.

به قول دوست دانشورم داریوش آشوری، هنوز بسیاری از سقط فروشان و عطاران یا مسؤولان ادارات خوشتر دارند که بنویسند «استعمال دخانیات ممنوع» و اگر جان به جانشان کنید حاضر نیستند بنویسند: لطفاً دود نکنید یا سیگار نکشید.

علت دشوار آمدن نامه نویسی هم همین است که اغلب کسانی که این دشواری را احساس می کنند، تصور می کنند که از آنها انتظار دارند چیزی جز آنچه در ذهن و زبانشان می گذرد بنویسند. یعنی چیزهای ماوراء بنفش، ماوراء معقول و بلکه ماوراء محسوس. در واقع هالهٔ هائل آداب و تکلف قدیمی هنوز از حول و حوش نامه‌و نامه ـ نگاری به کنار نرفته است، طبعاً هر تکلفی ناگوار و مکروه است. شفای درد ما عادی نویسی است. این عبد جانی در یکی از مقالات قبلی خود که اتفاقاً آنهم دربارهٔ مسائل نثر نویسی بود، در نقد بر کتاب درکوی دوست نوشتهٔ آقای شاهرخ مسکوب، نوشته‌ام: «در اکثر موارد، یعنی در مقاله نویسی و کارهای تحقیقی نثری خوب است که خیلی خوب نباشد. نثر تحقیقی باید متین و مستدل و متعارف و روشن و روان و خالی از هیجانات و احساسات مبالغه آمیز شاعرانه یا غیر شاعرانه و خالی از شنگی و شیطنت و سراپا غرق در انجام وظیفه‌اش که همانا رساندن پیام و پختن و پروردن محتواست، باشد.» (ذهن و زبان حافظ، ص۱۴۹).

بیماریهای نثر به دو دستهٔ عمده تقسیم می گردد. بیماری واژگانی. بیماری نحوی. بیماری واژگانی خود دو یا اخیراً سه صورت و سه نمونهٔ بارز دارد. عربی گرائی، سره گرائی، فرنگی کاری.

عربی گرائی

امروزه عربی گرایان، بسیاری از مواضع عمده سرزمینهای مفتوح العنوة خود را از دست داده‌اند. مرحوم آیت الله مطهری موفق‌ترین نثر نویس ازمیان روحانیان است. و شاید موفقیت او نقطهٔ عطف و سلسله جنبان ساده نویسی روحانیان و افاضل و طلاب حوزه های علمیهٔ ایران شد. برای نمونه به مجلاتی چون حوزه، نور علم و مخصوصاً آئینهٔ پژوهش نگاه کنید. من خود از عربی گرایان بودم. و شاید به زعم بسیاری از خوانند گان، هنوز هم باشم. «در من این عیب قدیمست و به در می نرود». باری اوج این بحران را در حدود ده سال پیش از سر گذراندم. پس از نوشتن مقالهٔ «زبان خموش ولیکن دهان پر از عربیست» که در دفاع از کاربرد بجا و ضروری و حساب شده و جانشین ناپذیر مفردات و بعضی ترکیبات و تعبیرات و تمامی اصطلاحات عربی، از فقه گرفته تا عرفان و فلسفه و کلام بود، هنگام ترجمهٔ کتاب علم و دین که هنوز تعصب تعرب را کنار نگذارده بودم، حالت انتقاد از خود پیدا کردم. در مقدمه‌ای که بر این کتاب و ترجمه‌اش نوشتم، نوشته بودم: «مترجم گرایش خود را به زبان عربی که شخصیت نیرومند و فرهنگی پربار دارد، انکار نمی کند و در جنب گرایش به فارسی، این گرایش را هم، بویژه نسبت به واژه‌های قدیمی و فرهنگدار عربی نظیر اهتدا در برابر Orientation و استهلا در برابر reorientation یا استصلاح در برابر Pragmatism یا استحسان در برابر aesthetics یا مستوفا در برابر exhaustive، یا بدیل در برابر alternative و نظایر آن داشته است، و اینهمه را برای رسانائی هرچه بیشتر و رساندن پیام معنا به خواننده می‌خواسته است. چه زبان عربی، زبان اول یا دوم ما نیست، جزو زبان ماست. در سرشت و سرنوشت زبان ما دخیل و سهیم است. آرزوی فارسی بدون عربی به مثلث دو ضلعی می‌ماند یا همان شیر بی‌یال و دم و اشکم.» و کمی پایین تر نوشته بودم: «باری مترجم در این راه به افراط نگرائیده و لابشرط هر کلمهٔ مغلق و مهجور عربی را به ترجمه راه نداده است. فقط از دقت و وسعت واژگان عربی، آنهم عربی‌ای که در فارسی اهلی و بومی شده است، و به آسانی قابل پی گیری در فرهنگهای فارسی و عربی است و معادل رسای فارسی برای آن نمی‌یافته است، سود برده است. در مجموع فقط کسانی که ممارستی در فارسی گرائی و سره نویسی دارند، نثر ترجمه را عربی گرا خواهند یافت. نظر خود نگارنده این است که نثر این ترجمه از روال و

گرایش کلی و سالم زبان فارسی که به سوی فارسی نویسی، پیروی می کند ...» (علم و دین، ص «ل»).

سخنرانی دوست دانشورم دکتر علی‌محمد حق شناس، در یکی از سمینارهای نثر فارسی، به حمله داری مرکز نشر دانشگاهی، که از تأثیر مخرب واژگان و افعال عربی و عربی ـ فارسی در دستگاه صرف فارسی سخن می گفت، و پرسش طنز آمیز دوست طنز پرداز زلزله در زبان اندازم هرمز عبداللهی که یک‌روز ازمن می پرسید آیا «توغلّ» از «غلغل» می آید؟ تب مرا به عرق صحت کشانید، و مرا از تعصب رهانید. جدال احسن و علمی و سالمی که با دکتر حق شناس داشتیم مواضع هر دومان را اصلاح و تعدیل کرد. ایشان به عربی نزدیکتر و من از آن دورتر و به فارسی ورزی نزدیکتر شدم.

با دوست دانشور دیگرم آقای دکتر عبدالکریم سروش هم که نثر علمی ـ تحقیقی امروزین را استادانه می‌نویسد وهمانند این دوستدار خود، گرایشی به مفردات و تعبیرات عربی دارد، در این باره بحثهائی داشته‌ایم که مرضی الطرفین بوده است.

بحث عربی در فارسی را به این اجمال نمی‌توان بر گذار کرد. به قول حافظ: زین قصد هفت گنبد افلاک پر صداست / کوته نظر ببین که سخن مختصر گرفت. باید زبان خموش ولی دهان پر از عربی باشد. یا بالعکس اگر دهان پر از عربی است، زبان باید خموش و خویشتندار باشد. یعنی باید نثر نویسی که مهارت طلب است و می خواهد استادانه چیز بنویسد کمبود واژگان و تعبیر و ترکیب نداشته باشد. ولی باید یادش باشد که عرض هنر پیش یار (خوانند گان؟) بی‌ادبی است. هر واژه و تعبیر عربی را به صرف اینکه جزو اثاثیه و خنزر پنزرهای سمساریِ ذهن ما شده است، نباید به کار برد. اظهار فضل لغوی کاری بی‌اجر و غالباً ناقض غرض است. جای این سؤالهای جدی اینجاست که چه وقت و چه قدر و کجا می‌توان لغت عربی را در نثر فارسی به کاربرد؟ پاسخ «چه وقت» این است که به هنگام ضرورت.

یعنی هنگامی که وآنجا که واژهٔ فارسی مترادف یا مقبول به جای آن نداشته باشیم. وگرنه به سری که درد نمی آید دستمال بسته‌ایم، یا با وجود آب، تیمم کرده‌ایم. پاسخ «چه قدر» هم این است که به اندازهٔ ضرورت، یعنی هر گز نباید زبان بر ذهن و لفظ برمعنی تقدم پیدا کند. پاسخ «کجا» هم «در جای ضرورت» است.

وگرنه لغت یا لغات غریب و مهجور ومغلق، و طبعاً نامأنوس، چنان در جمله غریب می‌نشیند که به قول امروزیها «حال خواننده را می‌گیرد». و مثل ریگ به زیر دندان می‌آید. حالا جای این پرسش هست که حد و مرز غرابت لغات چیست. این مسأله هم تجربی و عینی است. یعنی بسامد (فرکانس) یا تواتر لغت اگر کم و پایین باشد، نباید آن را به کار برد. مثلاً نابجا و بدون ضرورت نباید به جای «رشوه» کلمهٔ «سُحت» را که کلمه‌ای قرآنی است به کاربرد. اما مثلاً به کاربردن منّاع الخیر (درست‌تر: منّاع للخیر) و باقیات صالحات [= الباقیات الصالحات] یا بضاعت مزجاة که هر سه هم قرآنی‌اند، چون در عرف کتابت و شفاهی فارسی به میزان بالاتری تواتر دارند، بی‌اشکال و بلکه مطلوب است. اما «رجماً بالغیب» (یعنی ندیده و نسنجیده گفتن، تیر در تاریکی انداختن، علی العمیاء)، با آنکه تعبیری زیبا و دقیق است و اصل و نسب شریف قرآنی هم دارد، چون تواتر کمتر دارد، کاربردش باید محتاطانه باشد، و بیشتر در خطاب با خواص می‌توانش به کاربرد. بعضی اصطلاحات قرآنی هم هست که معادل درست و حسابی فارسی ندارد و به هنگام ضرورت، گزیری از کاربردش نیست مثل مولفّة القلوب [= المؤلفة قلوبهم] (یعنی دل به دست آمدگان، نواختگان، یا استمالت شدگان) یا ابن السبیل و امثال آن. امروزه شاید کسانی باشند که ندانند بسیاری از کلمات کلیدی که همزمان با انقلاب اسلامی ایران یا کمی پیش از آن رایج شد قرآنی است. مانند: طاغوت، مستضعف (و استضعاف)، مترف (واتراف)، کنز، انفال، ایام الله (و یوم الله)، مستکبر (و استکبار)، مفسد فی الارض، محارب (و محاربه با خدا)، باغی، مذبذب، منافق، امام، امت، اسوه، ولایت، شیطان [بزرگ]، تقویٰ (و متقین)، توبه (و تواب و توابین)، امر به معروف و نهی از منکر (و منکرات)، هجرت (و مهاجر)، قسط، قصاص، دیه، انفاق، نفقه، ربا، و کلمهٔ بسیار مهم «شهید» با این توضیح که کلمهٔ شهید به همین صورت، یعنی به صیغهٔ مفرد در قرآن مجید به کار نرفته است. شهید به صیغهٔ مفرد در قرآن یا اسم الهی است یا به معنی شاهد (گواه، حاضر) است. شهدا در قرآن مجید به دو معنا به کار رفته است، بیشتر به معنای گواه و حاضر، و یک یا دوبار به معنای جمع شهید ــ یعنی کشته شده در راه خدا و عقیدهٔ حق ــ مراد ما بر شمردن بعضی لغات قرآنی بود که در عصر جدید رواج و فحوای اجتماعی ــ سیاسی یافته‌اند وگرنه لغات و اصطلاحات قرآنی که در عرف علمی و عادی فارسی از قدیم تا

حال به کار می‌رود به تخمین من از پانصد فقره بر می‌گذرد.

اما به کاربردن لغات عربی‌ای که در تاریخ و تجربهٔ نثر قدیم وجدید ما سابقه ندارد و درجهٔ بسامدش بسیار پایین است، مجاز نیست و حکم همان ریگ زیر دندان را پیدا می‌کند. از قدمای معاصرین، علامه قزوینی علاقهٔ مهارناپذیری به کاربرد این گونه عربیهای آب نکشیده در یادداشتها یا حتی در نامه‌هایش داشت. بندهٔ عربی گرا، تاب تحمل و گاه حتی توان تلفظ بعضی لغات او را ندارم. یکی از کلمات و تعبیرات سوگلی او در سخن گفتن از بعضی کتابها این است که می‌نویسد: کتاب بسیار قلیل الجدوائی است! قلیل الجدویٰ یعنی کم فایده، یا یکی دیگر از تعبیرات پرتواترش این بود که می‌گفت و می‌نوشت: «ظنّ متأخّم به یقین دارم» (یعنی ظن نزدیک به یقین). همچنین آن بزرگوار ـ که برایش احترام علمی فوق العاده‌ای قائلم ـ اصرار و بلکه وسواسی در حفظ تطبیق صفت و موصوف، و ایراد ضمایر به سبک زبان عربی داشت تا بدانجا که حتی می‌نوشت: «مقالهٔ مشارُالیها.»

دومین بیماری از بیماریها سه گانهٔ واژگانی نثر، سره نویسی است که بحمدالله رو به ضعف و زوال دارد. جای سره نویسی مفرط را فارسی نویسی معقول و معتدل گرفته است. امروزه از نسل سره نویسان تندرو کمتر کسی باقی مانده است و اقلیت محض و ناامیدی و بی آیندگی نیز آنان را بیشتر منزوی خواهد ساخت. شاید بتوان گفت که تشویق ایران باستان گرائی در رژیم گذشته، آبی به آسیاب سره نویسی می‌انداخت. البته حکیمان فرموده‌اند که «متاع کفر و دین بی‌مشتری نیست» و کسانی هم هستند که فقط به طیب خاطر خود و بلکه به اجتهاد خود سره نویسی می‌کنند. اما هرچه هست آن سره نویسیهای بی‌محابا و به واقع بیمارگونه که نمونه‌های آن در گذشته بیشتر پیدا می‌شد، امروزه کمتر مشاهده می‌شود. چون آن موج یا تب، مانند بحران بیمارگونهٔ دیگر که پیش کشیدن مسألهٔ تغییر خط بود. فرو نشسته است لذا در این باب بیش از این اطاله نمی‌دهم.

«فرنگی کاری» و درج کردن و خرج کردن لغات خارجی بیشتر از سره نویسی مشکل آفرین است. همین دیروز در یک گفت و گوی سه نفرهٔ تلویزیونی، که در باب بازگشت شگرف گورباچف به مسند کار و قدرت و قلع و قمع کودتاچیان

دولتی شوروی، بر گذار شده بود، شاهد بودم که تحلیلگران که بحثهاشان مفید و هوشمندانه بود، گشاده دستانه و بدون هیچ احساس گناهی، بلکه با رضایت نفس، لغات انگلیسی را در کلام خود ترصیع می کردند. به فرزند دانش آموزم گفتم بابا به این برنامه‌ها گوش بدهی، بهتر از کلاسهای زبـــان، انگلیسی یاد می گیری این نحوه واژه پرانی خارجی، از سر ضرورت نیست، از سر تجمل و جلوه فروشی است. اما کار بیشتر از اینها بیخ دارد. در علم و صنعت استادان و دانشجویان از سر ضرورت و ناچاری لغات بیگانه را به کار می‌برند. این سیل، از سیل ذوب شدن یخهای قطبی و بارانهای اساطیری عصر جدید، برای ما خطرناک تر است. در این باب کوششها و چاره ـ گریهای گروه واژه گزینی مرکز نشر دانشگاهی، سودمند و سامان دهنده است. هم در این باب و هم بسیاری برنامه ریزیهای زبان دیگر، نقطه امید و اتکای جدیدی پیدا شده است و آنهم تأسیس فرهنگستان زبان و ادب فارسی است که یک سالی از تأسیس و فعال شدن آن می گذرد. پیشرفت برنامه‌های فرهنگستان، به قول حافظ، «سخت خوبست ولیکن قدری بهتر ازین».

نثر معیار

برعکس کسانی که نظر به «در رابطه با» و «گاهاً» و چند غلط خوانی دیگر نثر یا زبان رسانه‌های گروهی را ویران و ویرانگر کاخ سر به فلک کشیدهٔ زبان فارسی می‌شمارند، به نظر من زبان و بیان رادیو و تلویزیون بسی بهتر از گذشته است. در این جمله خدای نخواسته به جناب ابوالحسن نجفی گوشه نمی‌زنم. من نیز مانند بسیاری از اهل قلم و اهل کتاب، برای کارها و کارنامهٔ ایشان ارزش والائی قائلم. نثر تألیفی و ترجمه‌ای ایشان نیز از سرمشقهای شیوای خوشنویسی امروز است. همچنین قدر کتاب غلط ننویسیم را هم که با اقبال اهل نظر مواجه شده، خوب می‌دانم. و مانند ایشان به پالایش زبان و نقش پالایشگری زبان پژوهان و اهل ادب اعتقاد دارم.

نثر ــ و شاید هم نقش ــ رسانه‌های کتبی ــ اگر این تعبیر درست باشد ــ یعنی مطبوعات، از رسانه‌های شفاهی بهتر است. همه برآنند که در چند سال اخیر تعداد نشریات ادواری یعنی مجلات، اعم از ماهنامه تا گاهنامه تا گاه‌به‌گاه نامه، در حدی است که نا امیدان، ناخشنودان را هم خشنود می کند. سطح کیفی نشریات در

اوج علیین نیست. اما نومید کننده هم نیست. در حد وسع و بضاعت و استطاعت فرهنگی امروز ماست. تنوع هم دارد. یا من زود باورم و زود تحت تاثیر قرار می گیرم، یا اینکه به واقع امروزه نثر نویسان خوب از هر دوره‌ای بیشتر داریم.

نثر معیار دارد پدید می آید. نثر معیار تعریفهای متعددی دارد. بعضی از صاحبنظران هم بر آنند که چنین نثری نداریم. اما به برداشت من نثر معیار مفهوم و مصداق دارد. و مراد از آن نثری است که خوشخوان، بی‌عیب یا کم عیب، و قابل پیروی و آموزش است و سزاوار است که اکثریت تحصیلکردگان و اهل قلم به آن شیوه بنویسند و می نویسند. نثری که ساده، اما نه سطحی، آسان یاب، دقیق، سنجیده، وافی به مقصود، بدون حشو و زوائد و اطناب یا ایجاز مفرط، بدون شاعرانه شدن و شعار دادن، بدون «سبک» و حتی المقدور بدون هیجان، بدون آب و انشا و قلمگردانیهای اضافی و بدون ریخت و پاش است.

امروزه اکثریت اهل قلم به رهبری یک روح جمعی که برخاسته از عرف و علایق مشترک روشنفکران و اهل قلم است گرایش به نثر معیار دارند. به نظر نگارندهٔ این سطور، همین مقالهٔ حاضر هم به نثر معیار نوشته شده است. البته به سبک و سلیقه های خاصی که در آن هست، قدری بیشتر یا خارج از معیار است. اگر بخواهم کسانی را که در داخل و خارج از ایران، در حوزهٔ ایرانشناسی و اسلامشناسی و در زمینه های مختلف تحقیقی قلم می‌زنند، و خوب و شیوا می‌نویسند نام ببرم به پر گوئی و نیز اغتنام فرصت برای دوست یابی، متهم خواهم شد. البته در آن صورت شاید هم به «استثنای اکثر» که در عرف عقلا پسندیده نیست، دست زده‌ام. زیرا به نظر من امروزه بیشترینهٔ اهل قلم، در حوزهٔ غیر داستانی، و نیز حوزهٔ داستان، خوب می‌نویسند، و خوب است که می‌نویسند.

نشر دانش یکی از خوش نثرترین نشریات آکادمیک عصر جدید است. مدیر مسؤول و سردبیر آن دکتر پور جوادی هم خوشنویس و خوانا نویس و راحت نویس است. ویراستاران این نشریه آقایان احمد سمیعی و مهندس حسین معصومی همدانی کم نویس اما شیوا نویسند. پاکیزه نویسی اینان یادآور دوست بسیاردان و اندک نویسم کامران فانی است. همه همواره و بی‌نوسان و بدون گیر و گره و «گرائی» می‌نویسند.

بیماری نحو

بیماری دیگر نثر، بیماری نحو است که یک نحو بیماری است. نامفهوم نویسی و دشوار نویسی ناشی از نامفهوم اندیشی و بغرنج اندیشی و بلکه عین آن است. ترجمه های رنگپریده، همانا از فهم نشدن متن اصلی در ذهن مترجمان نشأت می گیرد. فصاحت با آنکه بیشتر موهوبی است، اما به کلی «لدنّی» نیست و آموختنی هم هست. به نظر من سر راست‌ترین و درست‌ترین راه آموختن آن، غوطه خوردن و غرقه شدن در آثار فصحای قدیم و جدید است. همچنین می‌توان سلامت نحو را به اهل زبان آموخت. نحو محاوره گویا سر راست‌تر و زودیاب‌تر ــ ولو شکسته ــ بسته تر از نحو کتابت و کتبی است. زیرا اصولاً در هر زبانی جملات شفاهی، کوتاه‌تر از جملات کتبی است. یکی دیگر از آفات نحوی، خوب تقطیع نکردن معنا در ذهن فرد سخنگو یا نویسنده است. می گویند که زبان آلمانی از زبانهای دشوار و دشوار نویس عالم است. بعید نیست، بلکه مسلم است که یکی از علل آن طول و تطویل بیش از حد جملات است و جمله های معترضه در میان آوردن. اگر نویسنده موقع نوشتن، فکر خود را درست تقطیع نکند، یعنی اگر خوب نفس گیری نکند، نفس خواننده را خواهد گرفت. برای ثبت مکرر در تاریخ دو نمونه از نوشته های همشهری گرانقدرم شادروان علامه محمد قزوینی را که ایراد نحوی دارند، نقل می کنم. یکی را نقل نمی کنم، بلکه به جای آن اشاره می کنم. نخستین جملهٔ مقدمهٔ علامه قزوینی بر تصحیح دیوان حافظ یکی از طولانی ترین و لذا دیریاب ترین جملاتی است که من در عصر جدید دیده‌ام. بیش از ده سطر. دومین را از کتاب غلط ننویسیم استاد نجفی نقل می کنم. ایشان ذیل مدخل «تتابع افعال» مطلب مهم و مفید را مطرح کرده‌اند، که بخش آغازین را همراه با آن جملهٔ کژتاب و گیج کننده ــ و به یک معنا تاریخی ــ علامه قزوینی، بازنویس می کنم علاقه‌مندان می توانند بقیهٔ مطلب را در کتاب نکته آموز غلط ننویسیم مطالعه فرمایند.

«**تتابع افعال**، در فارسی معمولاً فعل در آخر جمله واقع می‌شود. هر گاه چند جملهٔ پیرو همراه یک جملهٔ پایه بیاید، احتمال این هست که افعال همهٔ این جمله‌ها در پایان عبارت به دنبال یکدیگر ردیف شوند. اگر عدد این افعال از دوتجاوز کند غالباً فهم عبارت دشوار می‌شود و خواننده مجبور است که آن را از نو بخواند. اگر عدد افعال از این مقدار نیز درگذرد معنای عبارت مبهم می‌شود و خواننده حتی، در بعضی

موارد، از فهم آن عاجز می‌ماند، مانند عبارت زیر:

«این کلمه را به مناسبت اینکه در نطق معروف [هیتلر]... که در ۲۸ آوریل ۱۹۳۹... در جواب تلگرافی که روزولت رئیس جمهور اتازونی که در یکی دو هفتهٔ پیش به آلمان کرده بود که آیا حاضرید برای پنج یا ده سال حمله بر فلان و فلان و فلان دولت (تقریباً جمیع دول مستقلهٔ دنیا را شمرده بود) نکنید کرده بود آمده بود و معنیش را نمی‌دانستم پیدا کردم» (محمد قزوینی، یادداشتها، ج۲، ص ۵۲ ـ ۵۳)»

نگارندهٔ این سطور به بعضی از نمونه‌های بیماری نحوی نثر فارسی جدید، در سلسله مقالات دیگر خود که تحت عنوان کژتابیهای زبان نوشته است، اشاره کرده

برگردیم به ساقهٔ اصلی بحث، برای از میان برداشتن شکاف بین ذهن و زبان که چارهٔ بسی دردها و بیماریهای نثرنویسی است، خوب است که گوش درونی خود را تیزتر کنیم، و هرچه محاوره‌ای تر و شفاهی تر وخودمانی تر بیندیشیم. تا هرچه راحت‌تر نوشته شود. قلنبه‌ترین حرفها را هم می‌توان به زبانی غیر قلنبه نوشت. حداکثر این است که در این عصر اعتلای صنعت ویرایش، خود نویسنده یا ویراستار، بعداً بعضی از کلمات را که دیگر بیش از حد خودمانی یا خانگی یا خیابانی شده‌اند، با کلمات دیگر عوض می‌کند. عمده نحو است که بهتر است تابع نحو محاوره باشد. اجزای کلام را هم در جای قانونی (نحوی) خود آوردن، بسیار کارگشاست. در عوض فی‌المثل لازم نیست از تتابع اضافات [مثلاً: کمیتهٔ مشورتی انجمن ویراستاران برنامه‌های علمی صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران] به اندازه‌ای که قدما پرهیز و واهمه داشتند، پرهیز داشته باشیم. بعضیها از ترس اینکه نمی‌توانند ادبی و ادیبانه ـ یعنی قلنبه و مقرمط ـ چیز بنویسند، اصلاً قید نوشتن را می‌زنند. باید ذهن و زبان را نترساند. باید هیچ آدابی و تکلیفی ـ یا ترتیبی ـ نجست و هرچه دل تنگ می‌خواهد گفت.

همچنین نباید از اهمیت عنصر غفلت غافل باشیم. می‌دانم که بیت معروف مولانا برای اغلب خوانندگان تداعی می‌شود که: استن این عالم‌ای جان غفلت است. بله، منظورم همین غفلت ممدوح و مثبت و کارساز است. خودآگاهی مفرط ـ در هر شأنی از شئون زندگی ـ غالباً زیان آور است. فارابی می‌فرماید که اگر ارغنون نوازی به شیوهٔ نواختن خود فکر کند، به تعبیر امروز قاطی می‌کند، و از کار خود باز می‌ماند. اگر به چگونه بگوییم، یا چگونه بنویسیم، زیاد فکر کنیم، از نوشتن طبیعی و

صرافت طبع باز می‌مانیم. آن وقت ناگزیر می‌شویم که تک واژه ـ تک واژه بنویسیم. مثل تایپ کردن تک انگشتی. یادمان باشد که اگر واحد کلام، به ظاهر، و برروی کاغذ کلمه باشد، در ذهن عبارت و جمله است. ما حتی اگر بخواهیم عالماً و عامداً به یک کلمه بیندیشیم، خواهیم دید که با جمله‌ها به آن کلمه می‌اندیشیم.

دیگر اینکه نویسنده و نثرنویس همه‌اش نباید دنبال بیان بدیع بگردد. دنبال نوگوئی و هنرنمائی باشد. نثر نویسی بدون استفاده از کلیشه‌های پیش ساخته و کلمات سائر و عبارات و تعابیر همگانی ـ که ملک طلق کسی نیست و از اموال مشاع زبان است ـ امکان ندارد. سهم فرد در پیشبرد زبان ناچیز است. حتی سهم نوابغ زبانی و ادبی هم چندان هنگفت نیست. چاره‌ای نیست جز اینکه از شارع عام برویم، وگرنه به بیراهه‌های پرت یا بزرو برخواهیم خورد و جورکش غول بیابان [یعنی منع روانیِ نوشتن] خواهیم شد. منظورم این است که حتی المقدور باید دست از «سبک» و «تشخص» برداریم. همگانی نویسی، بدنهٔ اصلی نثر نویسی و رکن رکین نثر معیار است. در میان ادبا و نثرنویسان ما، روز و روزگارانی رسم بر این بوده است که هر کس بکوشد شیوه‌ای برای خود داشته باشد. در عالم نویسندگی هنری این کار تا حدودی ممکن‌تر و معنی‌دارتر است. اما در نثر تحقیقی ـ مقاله‌ای، نباید در بند این هنرنمائیها، و حتی در بند ابتکار و نوگوئی بود. نوگوئی یک امر معنائی و معنوی و محتوائی است.

واژه سازی

واژه سازی و واژه بازی هم حد و حریمی دارد. هر سخن جائی و هر نکته مکانی دارد. بیدلیل نباید ـ و نمی‌توان ـ واژه ساخت. ذائقهٔ زبان حساس است و لقمه‌های زورکی یا تلخ و ناگوار را پس می‌زند. زبان برای خود روحی دارد. «خودنویس» و «خودکار» را می‌پسندد و می‌پذیرد ولی «خودبسنده» و «خودرو» را پس می‌زند. «خودکفا» و غلطهای دیگر را می‌پذیرد ولی مثلاً «خودآشکار» به معنی بدیهی را نمی‌پذیرد یا با بی‌اعتنائی به آن می‌نگرد. با اجازهٔ خوانندگان قدری از تجربهٔ خود می‌گویم و از بر ساخته‌های خود مثال می‌زنم. بنده اصولاً لغت ساز نیستم، مگر ضرورت از حد بگذرد و در طی بیش از بیست سال کار ترجمه و تألیف، از بر

ساخته‌های دیگران و گاهی از پیشنهادهای خود صدها معادل فارسی یا عربی در برابر کلمات انگلیسی در پای صفحات کتابهای مختلف یا به صورت واژه نامه در پایان کتابها گذارده‌ام. از میان اینهمه واژه در حدود هشت ــ ده واژه یا برابر نهاده قبول و روائی یافته است. یکی از آنها وَحْیانی است (وحی + انی نسبت) یعنی منسوب به وحی، وحی شده، مُنزل، در برابر revealed یا revelatory که خوشبختانه در زبان اهل کلام و دین پژوهی مقبول افتاده است و به کار می‌رود. یکی دیگر زندگینامهٔ خودنوشت، در برابر اتوبیوگرافی است که گویا می‌رود که بر رقیب غلطش یعنی «خود زندگینامه نویسی» غلبه کند. یکی دیگر احیاء پسوندِ پژوهی است: حافظ پژوهی، قرآن پژوهی، شاهنامه پژوهی، دین پژوهی و نظایر آن که بر مترادف یا رقیبش یعنی حافظ شناسی، قرآن شناسی و شناسی‌های دیگر ترجیح دارد. زیرا در شناسی نوعی ادعا و احترام به خود نهفته است. ولی پژوهی مانند ــ لوژی خنثی و بی‌اشکال است. مثلاً من جرأت می‌کنم که بگویم یا بنویسم که حافظ پژوهم یا قرآن پژوهم. ولی جرأت ندارم و درست نیست که بگویم حافظ شناس یا قرآن شناسم. یکی دیگر بدیل است در برابر alternative (کمابیش برابر با جانشین، شق ثانی، علی البدل). یکی دیگر کلمهٔ روشمند است (برابر با متودیک یا متودیست) که می‌بینم در عرف اهل قلم رایج شده است، و آخرین که از نظر زمانی هم آخرین است، و هنوز چندان رواجی نیافته است، کلمهٔ خوشخوان است، در مقام صفت برای کتاب یا مقاله یا هر نوشته‌ای که جذاب است و به اصطلاح خواندنی است و خوب و زود خوانده می‌شود. در این مورد گاهی هم کلمهٔ خوانا را به کار می‌برم. مثلاً این کتاب، خوانا است. یا برعکس ناخوشخوان یا ناخوانا است. بگذاریم و بگذریم. همه برزیگران یکدگریم.